HERMANN SCHA

DIE EINHEIT
DES JACOBUS
IM ANTIGNOS
KAMP

LEOPOLD KLOTZ V

AMMBERGER

TLICHKEIT
USBRIEFES
OSTISCHEN
MPF

VERLAG, GOTHA

Die Einheitlichkeit des Jacobusbriefes im antignostischen Kampf

von

Hermann Schammberger

Leopold Klotz Verlag / Gotha
1936

Printed in Germany

Verl.-Nr. 306

Dem Andenken
des Herrn Professor Geh. Kirchenrat D. Dr. Weinel
in Dankbarkeit gewidmet

Inhaltsverzeichnis

I.

Die Geschichte der Exegese des Jacobusbriefes

Ein Überblick

Über die bloß negative Kritik am NT. durch D. Fr. Strauß ist hinausgekommen F. Chr. Baur, indem er nicht die evangelische Geschichte, sondern deren Quellen der Kritik unterzog. Auf dem Standpunkt der Hegelschen Philosophie stehend, betrachtet er die nt. Schriften nicht mehr als zufällige Produkte einer religiösen Persönlichkeit jede für sich, sondern als notwendige Ergebnisse der wirkenden Kräfte in den einzelnen Abschnitten der Geschichte der christlichen Religion. Ist ihm die ganze nt. Literatur ein Denkmal des Gegensatzes zwischen Paulus als dem Vertreter eines gesetzesfreien Christentums und den Uraposteln als den Verteidigern einer an jüdische Vorurteile gebundenen Gesetzesreligion, so sieht er[1] den Jacobusbrief als ein Zeugnis für das Judenchristentum an, wie es bemüht ist, den Paulinern insofern entgegenzukommen, als es trotz seiner Bestreitung der paulinischen Rechtfertigungslehre doch von einem „Gesetz der Freiheit" und einem „königlichen Gebot der Liebe" spricht und durch seine praktische Sittlichkeit einen Beitrag zur Gestaltung des katholischen Christentums gibt. So tritt Baur der Echtheit des Briefes entgegen. Ausgehend von dem in dem Brief enthaltenen Lehrbegriff findet er[2], daß die Rechtfertigungslehre des Jc. nur als Antithese gegen die paulinische (Rm. 3, 28) genommen werden kann. Die Lehre des ersteren erscheint ihm als ein Rückschritt der des Paulus gegenüber. Er weist auf den Gesetzesformalismus der jüdischen Religion hin und hält nichts für auffallender, als wenn sowohl das *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* als auch das *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* der jüdischen Religion zum Vorwurf gemacht würde. Als Reaktion gegen die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und zwar von seiten der noch ganz am Judentum hängenden Judenchristen, versteht er den Brief, dessen

[1] Das Christentum und die christliche Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. 1853[1], 1860[2], 1863[3].

[2] F. Chr. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. 1845[1], 1867[2]. 2. Teil.

Abfassung also in eine nicht allzufrühe Zeit gesetzt werden könne. Hierin bestärken ihn noch die Anspielungen an gewisse Stellen der paulinischen Briefe, ferner die Überzeugung, dass das im Brief zu Wort kommende Judenchristentum in seinem Entwickelungsprozeß den Zeitpunkt von Gal. 2 weit überschritten habe. Schließlich schlägt ihm der Kontrast zwischen dem in der griechischen Sprache und Denkweise so gewandten Verfasser des Jacobusbriefes und dem palästinensischen Judenchristen Jacobus jeden Gedanken an seine Echtheit nieder.

In diesen neuen Bahnen, wie sie Baur der Kritik gewiesen, geht zunächst H. Kern[3] und dann A. Schwegler[4] weiter. Ihm ist das kirchliche Christentum vom apostolischen Zeitalter an mehr oder weniger ebionitisches Judenchristentum, das im Gegensatz zum paulinischen Christentum gestanden und sich stufenweise zum Katholizismus entwickelt habe. Unter diesem Gesichtspunkt beurteilt er auch den JB., den er für eine Apologie der ebionitischen Denkweise zum Zweck einer Vermittelung der entgegengesetzten Richtungen auf dem Boden und innerhalb des Prinzips des Judenchristentums hält. Der ebionitische Charakter des Briefes geht ihm hervor aus dem vorangesetzten Namen des Jc., in dem die Ebioniten den Hort der Rechtgläubigkeit verehrten, aus der Beibehaltung des Ausdrucks *συναγωγή* für die Christengemeinde, aus der Auffassung des Christentums als Gesetz, aus der Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre, aus dem Gegensatz gegen die Heidenchristen, die unter dem Namen der *πλούσιοι* den Judenchristen, d. h. den *πτωχοῖς,* entgegengestellt würden, einem Gegensatz, in dem alle anderen bestehenden Gemeindedifferenzen zusammengefasst seien, endlich aus der Bezeichnung der Leser als der *δώδεκα φυλαί.* Bemerkenswert ist, daß Schwegler über Baur hinaus die Polemik in unserem Brief nicht bloß gegen einen faulen, unlebendigen Glauben schlechthin gerichtet sein läßt, sondern gegen eine Überflüssigkeitserklärung der Gesetzesgerechtigkeit, gegen Leute, welche die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* im Namen der *πίστις* verwerfen. Besonders bedeutsam aber ist, dass Schwegler bereits die entscheidende Lösung des Problems gefunden hat, indem er diese Ultrapauliner in den Reihen

[3] Tübinger Zeitschrift für Theologie 1835, 2, S. 1 ff.: Über Charakter und Ursprung des Briefes Jacobi.

[4] A. Schwegler, Das Nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung. 1846. I, S. 415—441.

der Gnostiker sucht. Er folgert ihren Charakter als Gnostiker mit Recht aus Stellen wie 3, 14—18; 1, 13 und 18[5]. Er findet auch die Verwandtschaft unseres Briefes mit zwei anderen Erzeugnissen der judenchristlichen Denkweise, mit dem Hirten des Hermas und den pseudoclementinischen Homilien. Andererseits findet er eine den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen vermittelnde Richtung deutlich im Brief gekennzeichnet. Der Gegensatz zwischen den Armen und Reichen wird nach ihm zu dem Zweck erörtert, eine Annäherung der beiden einander gegenüberstehenden Richtungen anzubahnen; ferner finde eine Annäherung an paulinische Ideen und Grundsätze statt, namentlich in der Auffassung des Gesetzes als des *νόμος τῆς ἐλευθερίας* und sogar in der Rechtfertigungslehre, da der paulinischen Lehre nicht schlechtweg die *δικαίωσις ἐξ ἔργων*, sondern die *δικαίωσις ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ,* entgegengesetzt werde. Bei der Datierung des Briefes kommt Schwegler in die nachapostolische Zeit. Hierhin führen ihn der dem Brief eigene Mangel an Individualität, die darin hervortretende irenische Form des Ebionitismus, die vorausgesetzten inneren Gemeindeverhältnisse, die Tatsache, daß Hegesipp in seiner Schilderung des Jc. mit keinem Wort etwas von einem Brief erwähnt, schließlich die so spät erfolgte Aufnahme in den Kanon.

Diese kühne Kritik rief starken Widerspruch hervor bei den Gegnern der Tübinger Schule, vor allem auch bei Fr. Bleek[6]. Er datiert den Brief in eine sehr frühe Zeit hinauf und von den verschiedenen Männern mit Namen Jacobus hält er den aus Act. 15, 13ff., Gal. 2, 9 bekannten und Gal. 1, 19 als Bruder des Herrn bezeichneten Jc. als Verfasser. Act. 15 und 21 dienen ihm zum Beweis, daß dieser Apostel trotz seiner Gebundenheit an das Zeremonialgesetz das Verhältnis der Heidenchristen zum Gesetz und Evangelium richtig erkannt habe, geistig frei und umsichtig gewesen sei. Der Brief ist nach seiner Ansicht nicht vor dem Apostelkonzil Act. 15 geschrieben, sondern kurz vor dem Tode des Apostels 63/64; denn das Christentum außerhalb Palästinas sei schon nach verschiedenen Seiten hin ausgebreitet, nach 2, 7 sei der Name Christianer für die Bekenner des Herrn schon herrschend, außerhalb Palästinas habe man schon mit Verfolgungen

[5] S. 441 f.

[6] Die Einleitung ins NT. ist von seinen Schülern herausgegeben worden, 1866. Die 3. Auflage 1875 ist von Mangold bearbeitet.

zu kämpfen (1, 2 ff.), schließlich habe 2, 14 ff. die Verbreitung der paulinischen Rechtfertigungslehre zur Voraussetzung. Auch hält Bleek es nicht für ausgeschlossen, dass die paulinischen Briefe, Rm., Gal., benutzt seien. Über den Abschnitt 2, 14—26 urteilt er, daß Paulus und Jc. im wesentlichen übereinstimmten, daß Jc. allerdings jene paulinische Lehre vor Augen hätte, sie aber nur in ihrem Mißbrauch von seiten fleischlich gesinnter Menschen bekämpfe. Die äußere Geschichte des Briefes weiß Bleek für seine Echtheit auszunutzen: Die Umstände, daß der Brief, auch als echt betrachtet, nicht eine eigentlich apostolische Schrift sei, daß er einen geringen dogmatischen Gehalt biete, daß der Abschnitt 2, 14 ff. leicht als Gegensatz zum Paulus erscheinen könne, seien ausreichende Gründe dafür, daß der Brief längere Zeit gebraucht habe, bis er in allen Gegenden der Kirche zu Ansehen gelangt sei.

Mangold dagegen legt die Abfassung des Briefes vor Act. 15. Der Ausdruck *συναγωγή*, die unausgebildete Christologie, vor allem das Fehlen jeder Beziehung auf Beschneidung und Zeremonialgesetz sprechen ihm dafür, daß der Streit über das Gesetz noch nicht ausgetragen sei, daß der Gegensatz zu Paulus nicht polemisch sein könne. Gegen Baur und Schwegler weiß er die Auffassung des Christentums als Gesetz der Freiheit für seine These auszunutzen, wenn er sagt: „Wir haben es mit einem Christentum zu tun, das seine Verinnerlichung des Gesetzes als des Gesetzes der Freiheit nicht erst dem Einfluß des paulinischen Geistes verdankt, sondern schon dem Christentum Christi; die Beobachtung des Zeremonialgesetzes geht als etwas Selbstverständliches neben der neuen christlichen Gesetzeserfüllung einher.“ Zu ungefähr demselben Resultat kommt auch Huther[7]. Nach H. J. Holtzmann[8] dagegen in der Nachfolge A. Ritschls exemplifiziert der Brief in einziger Weise eine Vexierfrage, welche sich aus der ganzen Entwicklung des Urchristentums und seiner literarischen Verhältnisse ergeben habe. Ein einfaches Produkt eines urapostolischen Gegensatzes und seiner allmählichen Ausgleichung sei aber das katholisch werdende Christentum nicht, so urteilt er im Gegensatz zu Baur und führt aus: „Die Heidenkirche konnte einem auf die katholischen Wege einlenkenden Judentum

---

[7] Huther, Kommentar zu Jc. im Krit. exeg. Kommentar über das NT., hrg. von Meyer, 15. Abt. 1858.

[8] H. J. Holtzmann, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. i. NT. (1885[1]) 1892[3], S. 329 ff.

um so weniger zum Anstoß gereichen, als sie sich längst auf einen Standpunkt der Beurteilung religiöser Verhältnisse gedrängt sah, welcher zwar nicht jüdisch von Haus aus, aber doch dem Wesen der Gesetzesreligion innerlich verwandt war. Vom Paulinismus erhielt sich nur die Forderung des Universalismus mit ihrer notwendigen Vorbedingung der Freiheit der Heidenkirche von Beschneidung und Ritualgesetz auf der einen, der allgemeine Gedanke eines in Jesu als des Gottessohnes Leben und Sterben der Menschheit unverdient zuteil gewordenen Gnadengeschenkes Gottes auf der anderen Seite. Zur Signatur des nachapostolischen Zeitalters gehört Coordination von Glauben und Werken, überhaupt eine unwiderstehlich sich geltend machende Gesetzlichkeit in der Auffassung des religiösen Verhältnisses. Das Christentum ist als neue Auflage des Mosaismus, als neues Gesetz gekennzeichnet." In diesen Geschichtszusammenhang reiht Holtzmann den JB. ein und zeigt, wie alle Angaben und Daten gut in diese Zeitverhältnisse passen: Der Ausdruck *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* ist sachlich identisch mit dem neuen und verklärten Gesetz des katholisch werdenden Christentums, vergl. Barn. 2, 6. Die Bezeichnung *συναγωγή* kann nicht als ein Beweis für ein hohes Alter der Schrift gelten, da die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen noch Jahrhunderte so hießen. Er stellt die Vertreter der Echtheit des Briefes vor die Frage: „Wie ist das Fehlen einer ausgeprägten Christologie zu beurteilen angesichts der Tatsache, daß das christologische Problem die brennende Frage gerade für das Urchristentum wird? Ist die Betonung der Werke ein Zeichen, daß die Leser echt jüdisch ihre Rechtfertigung erhofften, oder hat die Polemik einen verschrobenen und verschobenen Paulinismus zum Gegenstand?" Sein Urteil geht dahin, daß dem pharisäischen Juden- und Judenchristentum nichts ferner liege als das Pochen auf die rechtfertigende Kraft eines werklosen Glaubens. Die katholische Formel *πίστις καὶ ἀγάπη* sei es, welche dem toten Glauben entgegengesetzt werde. Den Charakter des Briefes bestimmt Holtzmann dahin, daß er vom praktischen Standpunkt aus im Geist der at. Spruchweisheit nicht sowohl gegen Theorien und Vorstellungen (mit einziger Ausnahme von 2, 14 ff.) als vielmehr gegen Habsucht, Geiz, überhaupt weltförmiges Wesen eifere und auf Heiligung des Wandels dringe. Die Versuche, den Brief logisch zu disponieren, seien alle mißglückt, weil zusammenhanglos aneinandergereihte Ermahnungen vorlägen.

Letztere Tatsache hebt W e i z s ä c k e r[9] als eine beachtenswerte Eigentümlichkeit in der Form des Briefes hervor neben der unklaren Beziehung auf bestimmte Verhältnisse und Veranlassungen, wie sie einem Brief eignen. Außerdem glaubt er annehmen zu dürfen, daß unserem Brief schon die ebionitische Umbildung des Eingangs der Bergpredigt vorliege und die ebionitische Quelle des Lucasevangeliums nicht unbekannt sei. Diese Tatsache, ferner der Ausdruck *συναγωγή*, die Auffassung des Christentums als Gesetz, die wenigen Aussagen über Christus, die Ablehnung der paulinischen Rechtfertigungslehre sind ihm sehr willkommen für seine Ansicht, daß der Brief judenchristlichen Ursprungs sei. Nach seinen Untersuchungen hat ja das Judenchristentum eine Geschichte von mehreren Jahrhunderten, von welcher so viel bekannt sei, daß es jüdisch blieb und vom Gesetz nicht abließ; es sei aus dem dritten Evangelium, der Apostelgeschichte und dem JB. zu erkennen. Die Stellung, von der aus der Brief geschrieben, sei „der Streit für die Armen und Geringen gegen die Reichen", die als Mitglieder der Gemeinde anzusehen seien. In der geistigen Nachfolge des Jc. bewege sich der Brief immerhin, aber auch schon in einer anderen Luft.

Hatte Weizsäcker den Brief behandelt in dem Abschnitt „Jerusalem, der Judaismus", so zeigt sich O. P f l e i d e r e r s andersartige Auffassung schon dadurch, daß er ihn in den Abschnitt: „Antignostischer Katholizismus" einreiht[10]. Wie Schwegler stellt er den Brief mit dem Hirten des Hermas zusammen und sieht in ihm dieselben Zeitverhältnisse vorausgesetzt. Beide Schriften sind nach seiner Ansicht ein Protest der schlichten, praktischen und volkstümlichen Frömmigkeit gegen eine in den Kreisen der Besitz- und Wissensaristokratie einreißende Verweltlichung. Besonders Vis. 3, 10 und mand. 11, 9 hält er mit 2, 14—3, 19 in unserem Brief verwandt, da sich dort auch der Vorwurf des giftigen Parteihaders und ehrgeizigen Strebertums finde, ferner die Gegenüberstellung des wahren und falschen Prophetengeistes. Er hält die Vermutung für berechtigt, daß Jc. hierbei dieselben Leute im Auge habe wie Hermas, der ohne allen Zweifel die gnostischen Rhetoren und Propheten, welche sich um die Mitte

---

[9] K. Weizsäcker, Nachapostolisches Zeitalter der Christlichen Kirche. 1886[1], 1892[2], 1903[3].

[10] O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 1887[1], 1902[2].

des 2. Jahrhunderts unter verschiedenen Schulnamen in Rom breitmachten, bekämpfe. Dem Einwand, daß Jc. die Jrrlehrer hätte näher charakterisieren müssen, begegnet er mit der Tatsache, daß dem Hermas und 2. Clem., die doch auch zweifellos Zeitgenossen der Gnostiker waren, ebenso alles Theoretisieren fernliegt und beide aufs Praktische gerichtet sind wie Jc. Andeutungen, die sich gegen den Gnostizismus richten, findet er wie Schwegler in 3, 15 und 1, 13 und über ihn hinaus in 4, 11, vor allem aber auch in der Verwertung der paulinischen Rechtfertigungslehre im Sinn eines toten, praktisch unfruchtbaren Begriffsglaubens. Unter diesem Gesichtspunkt versteht er auch Jc. 2, 14—26: „Der Glaube, den Jc. für unzureichend zur Seligkeit erklärt, ist in Wirklichkeit nicht der Glaube im Sinn des Paulus selbst, sondern im Sinn der Pauliner seiner Zeit, welche die paulinische Idee des Glaubens zu einer Verstandessache gemacht hatten, bei welcher das sittliche Leben vielfach unfruchtbar und unrein blieb. Nirgends findet man in der damaligen Literatur eine tiefere Auffassung des Glaubens. Es ist aber auch gewiß, daß eine Polemik gegen Paulus vorliegt, daß Jc. dem Paulus bez. seiner Schule ihren eigentümlichen Schriftbeweis entwinden will." Im übrigen schließt sich Pfleiderer an Holtzmann an.

Gegen diese Kritik, welche die Echtheit des Jc. bestreitet, wendet sich mit aller Schärfe B e y s c h l a g[11]. „Das Gewirr der Meinungen über die Briefempfänger rührt, so führt er aus, abgesehen von dem Mißverständnis einiger Stellen, vor allem daher, daß die Exegese nicht hinreichend darauf ausgegangen ist, von der Art und Lage der Briefempfänger innerhalb des Rahmens der urchristlichen Verhältnisse ein lebendiges und anschauliches Bild zu gewinnen." Für ihn lassen sich die im Brief vorausgesetzten Verhältnisse geradezu geschichtlich in der Urgemeinde konstatieren. Er zählt eine Reihe von Punkten auf, die nach seiner Meinung die Abfassung in dieser frühen Zeit bestätigen und die wir größtenteils schon bei Bleek, Mangold und Huther finden. Im *νόμος βασιλικὸς τῆς ἐλευθερίας*, dem von Christus verinnerlichten Gesetz, sieht er den Standpunkt der Bergpredigt. Das träge Sichverlassen auf einen der Werke ermangelnden Glauben 2, 14 ff. erklärt er als nichts anderes als die ins Christentum mit hinübergenommene jüdische Zuversicht auf den dem Volke Israel von Gott gegebenen

[11] Beyschlag, Krit. exeg. Kommentar von Meyer, 15. Abt., Der Jacobusbrief. 1882[4], 1885[5], 1897[6].

Vorzug, vor allem den Vorzug der monotheistischen Gotteserkenntnis, und versucht zu zeigen, daß δικαιοῦσθαι, das dasselbe bedeute wie Mth. 12, 37 und mit σώζεσθαι synonym sei, einem wesentlich vorpaulinischen Entwicklungsmoment angehören müsse und demnach keine polemische Beziehung auf Paulus haben könne. Ein geschichtliches Verhältnis, das auch in den Evangelien, besonders im Eingang der Bergpredigt, vorausgesetzt würde, findet er in dem Umstand, daß ebenfalls nach unserem Brief die Armen als für das Evangelium empfänglich zu denken seien, die Reichen dagegen ungläubig, denen der Brudername, auch 1, 10, nicht gegeben werde. Auch in bezug auf Veranlassung, Inhalt und Charakter des Briefes spricht ihm nichts dafür, den Brief in eine spätere Zeit zu setzen: Die Veranlassung liege in der gedrückten Lage der Leser 1, 2 und den infolge derselben eingetretenen Verfallserscheinungen ihres christlichen Lebens. So tritt Beyschlag den Beweisführungen der kritischen Schule entgegen und behauptet, wir hätten hier Urchristentum im eigentlicheren Sinn als irgendwo sonst im epistolischen NT. Der Verfasser habe keine Veranlassung, auf das jüdische Zeremonialgesetz zu kommen, da die Empfänger des Briefes es keineswegs daran fehlen ließen. Im Gegensatz zu Bleek verurteilt er das Bestreben, die Abhängigkeit von nt. Schriften nachzuweisen. Schließlich kommt er zu dem Schluß, daß wir in dem Brief wahrscheinlich das älteste Schriftstück des NT. vor uns hätten, und zwar das Werk eines leiblichen Bruders Jesu. Die äußere Bezeugung des Briefes, die vielleicht Schwierigkeit machen könnte, weiß er ebenso wie Bleek und Huther für seine Auffassung des Briefes auszunutzen.

Von der Überzeugung aus, daß die überlieferte geschichtliche Vixierung von Hebr., 1. Ptr., Jc. und Judas unrichtig ist, behandelt Herm. von Soden[12] nunmehr zum erstenmal diese Briefe in fortlaufender Exegese. Er ist sich dabei bewußt, daß von der Entscheidung der schwebenden Fragen betreffs dieser Briefe nicht weniger als der ganze Aufriß der Geschichte des apostolischen Zeitalters abhängt. In seinen Ausführungen wendet er sich natürlich besonders gegen Beyschlag. Dessen Beweisgründe für die jüdische Nationalität der jedenfalls christlichen Leser sind ihm nicht stichhaltig. Die Existenz von rein judenchristlichen Gemeinden kann er sich nicht als historische Wirklichkeit denken.

---

[12] Handkommentar zum NT., bearb. von Holtzmann, 3. Bd. 2. Abt. bearb. von H. von Soden. 1890.

Ihm liefert ein Versuch, von der Situation dieser Gemeinden auf Grund der Andeutungen des Briefes sich eine klare Vorstellung zu machen, kein historisch denkbares Bild. Im übrigen geht er in den Bahnen Holtzmanns und auch Pfleiderers; mit letzterem erklärt er die weitgehenden Anklänge des Jc. an Clem., Rm. und Past. Herm. aus der Entstehung der drei Schriftstücke unter denselben Verhältnissen. Hervorzuheben ist, daß er darauf hinweist, es verdiene eine genaue Prüfung, in welchem Maße der Verfasser mit den Elementen der römisch-griechischen Geisteswelt bekannt sei.

Andersgeartet ist die Lösung, die Harnack[13] bringt. Er hält das Schriftstück für eine Kompilation von Stücken, die ursprünglich nicht für diesen Zusammenhang geschrieben worden seien, und denkt als Quelle an die Reden eines nachapostolischen Didaskalos. Am wahrscheinlichsten findet er, daß unser Schriftstück erst am Ende des 2. Jahrhunderts zu einem JB. gemacht worden sei durch Einstellung der Adresse behufs Kanonisierung.

Daß man es aufgab, bei diesem Stand der kritischen Forschung mit den bisher angewandten Methoden zu einer Verständigung zu gelangen, zeigt der Umstand, daß jetzt von zwei Forschern fast zu derselben Zeit der Versuch gemacht wird, auf eine andere Weise zur Lösung des Problems zu gelangen. Fr. Spitta[14] — und unabhängig von ihm ist zu ähnlichem Resultat Massebieau[15] gelangt — führt den Nachweis, daß unser Brief ursprünglich ein vorchristliches, jüdisches Schriftstück gewesen, das erst durch Interpolation zu einem christlichen gestempelt worden sei. Er stellt die Frage auf, ob wir es wagen könnten, den vielfach dunklen oder mehrdeutigen Ausdruck des Briefes in das Licht zweier Stellen zu rücken, in denen allein der christliche Charakter des Briefes hervortrete. In diesen beiden Stellen, in der Adresse und in 2, 1, sei vielmehr der Name Christi eingeschoben. Was 2, 1 betrifft, so geht ihm aus der Untersuchung des Gedankenzusammenhangs hervor, daß die fraglichen Worte Zusatz seien. Unter dem Herrn der Herrlichkeit müsse derselbe verstanden werden wie der, welcher 1, 27 als *θεὸς καὶ πατήρ* bezeichnet ist. „Nichts konnte den Jc. bestimmen, diesen einfachen Gedankengang zu verlassen

[13] Chronologie der altchr. Lit. I, S. 485 ff.
[14] Der Brief des Jacobus in: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. 1886.
[15] L'épître de Jacques est-elle l'oeuvre d'un chrétien. 1896.

und, nachdem er eben Gott den Vater als Objekt des Gottesdienstes genannt, Jesum Christum an seine Stelle treten zu lassen, um dann gleich wieder in 2, 4 auf Gott als denjenigen hinzuweisen, der die Armen von der Welt erwählt hat." So ergibt sich für Spitta, daß hier die Worte *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* spätere Interpolationen seien. Ebenso löst er dann auch aus 1, 1 ohne jede Schwierigkeit das christliche Moment heraus: „Die Bezeichnung *δοῦλος τοῦ θεοῦ* für hervorragende Persönlichkeiten findet sich zwar in den späteren at. Büchern ziemlich häufig, auch im NT., neben *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Nirgends aber begegnet die Kombination beider Attribute, wie sie Jc. 1, 1 vorliegt." Von der Ausscheidung dieser christlichen Worte geht Spitta zur Erklärung des Briefes als eines jüdischen Schriftstückes über und sucht durch Aufzeichnung der jüdischen Parallelen den Nachweis zu liefern, daß der Brief in keiner Weise über Art und Höhenlage einer jüdischen Schrift hinausgehe. Wie er dabei verfährt, zeigt etwa die Erklärung von 1, 5 an. Er hält den Übergang zu diesem Vers für sehr unmotiviert: Wenn der Mensch durch *πειρασμοί* ganz vollkommen werden kann und soll, so liege der Gedanke nicht gerade nahe, daß das Fehlen der Weisheit durch das Mittel des Gebets ergänzt werden müsse. Nach seiner Überzeugung erklärt sich der Übergang nur bei Berücksichtigung von Sap. 9, 6: *κἂν γάρ τις ᾖ τέλειος ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων, τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπούσης εἰς ουδὲν λογισθήσεται.* Dies gibt ihm zugleich den Beweis, daß Jc. das Buch der Weisheit gekannt und benutzt habe. Weil hier ebenso wie in unserem Brief die Worte *τέλειος* und *σοφία* vorkommen, hält er es für erwiesen, daß Jc. von Sap. abhängig sei und daß diese Stelle den Verfasser dazu gebracht habe, jetzt von der *σοφία* zu sprechen. Bei den folgenden Sätzen unseres Briefes ist Spitta bemüht zu zeigen, wie der Verfasser zu seinem Stoff gekommen sei: „Während in V. 6—8 der Gedankenkreis unseres Verfassers das Gebet des Salomo (2. Chron. 1, 10—12) um Weisheit ist, aus dem jede Wendung ihr Licht erhält, so hat in V. 9 die Stelle Jes. 54, 11, der einzigen Stelle der Sept., wo *ἀκατάστατος* vorkommt, den Verfasser dazu gebracht, hier auch den neuen Begriff *ὁ ταπεινός* einzuführen. Auch der Eintritt des *καυχᾶσθαι* ist so unvorbereitet, daß die Vermutung nahe liegt, der Gedankenfortgang des Verfassers sei durch eine ihm vorschwebende Stelle bestimmt worden. Diese kann keine andere sein als Jer. 9, 22f." Spitta arbeitet mit

der Konkordanz; nach ihm muß man sich die Entstehung des Briefes so denken, daß der Verf. einmal einen Gedanken aus der Weisheitsliteratur nahm, daß dann ein in Jes. stehendes, nur einmal in der Sept. vorkommendes Wort ihn veranlaßt hat, das diesem Wort zunächst stehende aufzunehmen, wozu er dann eine ihm vorschwebende Stelle aus Jer. hinzufügt.

Daß Spitta mit solcher Methode wenig Anklang finden mußte, ist verständlich, wenn er auch den jüdischen Untergrund des Briefes durch seine reiche Sammlung von Paralleltexten wesentlich deutlicher gemacht hatte, als es bisher geschehen war. Aber man glaubte, seine Hypothese nur mit großen Einschränkungen gelten lassen zu können. So vertritt Herm. von Soden[16] die Ansicht, ein christlicher Verfasser, der früher Jude war, habe in seinem Schreiben Reminiszenzen aus seiner jüdischen Zeit zur Hilfe gerufen, während er aus Eigenem nur einige Gedankengänge vortrage, die sich in Kap. 1 und 2 fänden. Er weist darauf hin, daß ein solches Vorgehen seine nächsten Parallelen in der Didache und im Barn. mit ihrer Verwertung der jüdischen „zwei Wege", in der Herübernahme jüdisch-apokalyptischer Stücke in der Joh.-Apc. habe. Weiterhin hat von Soden jetzt auch den griechischen Sprachgebrauch unseres Verfassers genauer untersucht und wird bereits bei diesen Ergebnissen an der Echtheit des Briefes schwankend, denn er findet, daß von den 40 Wörtern, die im übrigen NT. nicht vorkommen, 17 nur in der griechischen Profanliteratur erscheinen, ja, einige uns nirgends sonst aufbewahrt sind, daß also der Verf. über eine so sichere Beherrschung des Griechischen verfügt, wie sie bei Jc., dem Bruder des Herrn, doch sehr fraglich erscheinen müßte.

Auf eine andere Art als Spitta sucht G r a f e[17] die Rätsel des Briefes zu lösen. In seiner Abhandlung, in der er eine klare, deutliche Zusammenfassung des gesamten, durch die kritische Forschung erarbeiteten Materials gibt, beschränkt er sich nicht auf eine Betrachtung des Briefes allein, sondern sucht ihn in die ihm angemessene Umgebung zu stellen und aus ihr heraus zu verstehen. Deshalb stellt er zunächst den sittlichen und religiösen Zustand der Leser fest. Er geht nicht von der Adresse des Briefes aus, auch nicht von der Frage, ob die Leser Juden- oder Heiden-

---

[16] 3. Auflage seines Kommentars. 1899.

[17] Ed. Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jacobusbriefes in der Entwickelung des Urchristentums. 1904.

christen waren. Er hebt hervor, daß der soziale Gegensatz eine beherrschende Rolle bei unserem für die Armen Partei nehmenden Verfasser spiele, daß sich mit der Überschätzung des Reichtums offenbar eine ungebührliche Wertung des Wissens und der Weisheit verbunden habe. Nach Darlegungen über die eigenartige schriftstellerische Produktion des Verfassers, dessen außerordentliche Belesenheit er hervorhebt, und der Beurteilung von Spittas Arbeit, die der H. von Sodens verwandt ist, untersucht Grafe dann die Beziehungen unseres Briefes zur übrigen Literatur des Urchristentums, um festzustellen, in welcher Zeit und in welcher geistigen Umgebung der Verf. zu suchen sei. Diese ergibt sich ihm wie einst schon Pfleiderer und Holtzmann aus der mit 1. Clem., Barn., Justin, Hermas verwandten Gesamtauffassung des Christentums: „Wir stehen mit unserem Schriftstück durchaus in der Zeit der katholischen Abschwächung des Glaubensbegriffs. Neben den Glauben treten die Werke als das zum Heil Notwendige. Es sind die Tage, in denen aus dem Evangelium ein neues Gesetz geworden ist. Neben der so stark eingeprägten sittlichen Verpflichtung ist der Glaube in der Hauptsache Monotheismus." Auch Grafe findet Hinweise auf gnostische Gedanken, und zwar in dem wiederholten Sprechen von *σοφία* und in der Warnung vor zu vielem Lehren, ferner in der eigentümlichen Bezeichnung Gottes als *πατὴρ τῶν φώτων*. So sieht er sich genötigt, den Brief in die nachapostolische Zeit einzustellen. Aber die eigentliche Schwierigkeit, wie die „Zusammenhanglosigkeit" des ganzen Schriftstückes zu erklären ist, bleibt ihm unbehoben.

Diese Einstellung des Briefes in die spätere urchristliche Entwicklung als hinfällig zu erweisen, versucht B. Weiß[18]. Er ist zunächst bestrebt, der neueren Kritik den Stützpunkt für ihre Behauptung zu nehmen, daß der Brief gegen die Verweltlichung der Kirche gerichtet sei, um zugleich der Datierung in die nachapostolische Zeit vorzubeugen. Zu diesem Zweck untersucht er das Verhältnis der Reichen zu den Armen und findet, daß die Reichen keine Christen seien. Der Behauptung Grafes gegenüber, daß wir von dem Vorhandensein von geschlossenen judenchristlichen Gemeinden in der Diaspora nichts wüßten, versucht er auf Grund von Act. 16, 6 f. zu zeigen, daß es in Kleinasien unabhängig von Paulus entstandene judenchristliche Gemeinden gegeben habe.

[18] B. Weiß, Der Jacobusbrief und die neuere Kritik. 1904.

Den zweiten Pfeiler der kritischen Auffassung sucht Weiß zu zerstören durch die Beweisführung, daß das Schriftstück nicht eine Ansprache an die allgemeine Christenheit sei, die nur allgemein menschliche Schwächen und Gebrechen ins Auge fasse, sondern ein Brief sei, gerichtet an Gemeinden, deren Zustände und Bedürfnisse der Verfasser sehr wohl kenne. Die konkreten Verhältnisse, die Weiß herausfindet, sind folgende: In der jüdischen Synagoge, die der Verfasser im Auge hat, ist ein Schisma eingetreten; die Armen haben die Heilsbotschaft von dem Messias angenommen, die Reichen verfolgen ihre ketzerischen Volksgenossen. Aus 3, 1 ff. und 4, 1 ff. geht hervor, daß es den Lesern an der rechten Weisheit im Belehrungs- und Bekehrungseifer fehlt. Das viele Reden von der Wahrheit führte von selbst zum Zorn wider die, welche sie nicht hören wollten. Dieser Zorn hat die Leser zu mannigfachen Zungensünden verleitet. Im 4. Kap. führt der Verfasser das leidenschaftliche Eifern auf die geheime Weltliebe in ihrem Herzen zurück. Das ungestillte Begehren nach dem Besitz der Reichen hat der Bußpredigt eine Bitterkeit, ihrem Bekehrungseifer eine leidenschaftliche Gereiztheit gegeben. So stellt sich für B. Weiß der Inhalt des Briefes dar. Es löst sich für ihn zugleich das Rätsel Grafes, „wie ein immerhin umfassend gebildeter Mann so schriftstellern konnte". Im dritten Abschnitt wenden sich Weiß' Ausführungen gegen die Behauptung Grafes, daß der Brief den geistigen Horizont des 2. Jahrhunderts widerspiegele. Weiß findet, daß der Brief nicht ein verblaßtes, sondern ein sehr lebensvolles, wenn auch in lehrhafter Beziehung noch unentwickeltes Christentum zeige. Der Glaube des Verfassers sei, daß Jesus zur göttlichen Herrlichkeit und Herrschaft erhöht sei und demnach als Richter wiederkommen werde, um zu entscheiden, ob man seinen Willen getan habe oder nicht. Die vielumstrittene Stelle vom Gesetz der Freiheit deutet er folgendermaßen: Hiermit ist nicht ein Gesetz gemeint, das man freiwillig erfüllt im Gegensatz zum AT., das man als Joch empfunden hat, sondern das Gesetz, das „nicht Sklaven der Sünde, sondern wiedergeborenen Menschen gegeben ist, denen das Wort, das sie wiedergeboren hat, eingepflanzt ist und sie beständig befähigt, seine Forderungen zu erfüllen". In 2, 14ff. handle es sich um eine Warnung vor praktischer Verirrung; diese Ausführungen ständen im Einklang mit der paulinischen Lehre, denn auch Gal. 5, 5. 6 rede davon, daß es der Geist sei, der den Glauben durch die Liebe

wirksam mache. Der Verfasser gehe nicht von der Frage nach der Rechtfertigung aus, sondern von der Frage, ob der Glaube, der nicht Werke habe, erretten könne. Die Wertlosigkeit eines solchen erweise er aus 2, 15 f. Erst 2, 21 würde der Verf. durch das Beispiel auf die Frage nach der Rechtfertigung geführt. Der Schriftsteller habe nicht die leiseste Ahnung davon, daß irgend jemand je die Stelle Gen. 22, 9 ff. zum Beweis für die entgegengesetzte These gebraucht habe. In dem nächsten Abschnitt „Der schriftstellerische Charakter des Briefes" greift Weiß vor allem die Behauptung Grafes von dem Mangel an Originalität und Einheitlichkeit an. Hatte Grafe die literarische Abhängigkeit unseres Briefes von den kanonischen Evangelien für nicht erwiesen erklärt, aber die Verwertung des Math. in einer freien, glossenartigen Weise anerkannt, so schließt Weiß hieraus, daß die Schrift nicht dem 2. Jahrhundert angehöre, sondern jener Zeit, wo die Herrenworte noch frei von Mund zu Mund gingen. Er findet nichts von einer Vertrautheit mit der griechisch-römischen Gedankenwelt. Nach seiner Ansicht verstehen unter *τροχὸς τῆς γενέσεως* die Orphiker etwas ganz anderes als Jc.

So tritt denn Weiß im letzten Abschnitt für Jc., den Bruder des Herrn, als Verf. des Briefes ein. Am meisten spreche für ihn gerade die auffallende — seither oft gegen die Abfassung durch den Bruder des Herrn verwandte — Tatsache, daß der Verf. aus dem Leben Jesu auch nicht den leisesten Zug mitteile, dagegen von seinen Worten, die er bald genug, nachdem ihn die Erscheinung des Auferstandenen zum Glauben gebracht, im Kreise der Ohrenzeugen kennen lernen mußte, sich und seine Paränese „nähre". Daß das Zeremonialgesetz nicht berücksichtigt ist, sei nicht auffallend, denn der Verf. wolle das Gesetz so erfüllt haben, wie es Jesu vollkommen zu erfüllen gelehrt hat. War Jc. bei seinen ungläubigen Landsleuten hochverehrt, wie wir es aus verschiedenen Zeugnissen wissen, so können „wir es bei ihm am besten verstehen, wie er hoffen konnte, daß sein Wort auch bei den Gegnern seiner messiasgläubigen Leser noch Eindruck machen werde. Das weist uns von selbst in eine frühe Zeit, wo diese noch mit jenen in engster sozialer und kultischer Gemeinschaft lebten".

Wie wenig sich die neuere Kritik durch diese Ausführungen von B. Weiß überzeugen ließ, sehen wir bei W i n d i s c h[19]. Die

[19] Handbuch zum NT., 4. Bd., 2. Teil, Die kath. Briefe, erklärt von H. Windisch (1911¹) 1930², bes. S. 4.

Durchforschung des Sachverhalts hat ihn bei Jc. und 2. Ptr. zur Verwerfung der Tradition geführt. Ihm ist das Bestreben der nt. Kritik, zwischen den einzelnen Briefen literarische Abhängigkeitsverhältnisse zu konstruieren, zweifelhaft geworden. Er ist vielmehr zu der Auffassung gekommen, daß man sprachliche und sachliche Anklänge zunächst durch allgemein verbreitetes Sprach- und Gedankengut erklären müsse. Bei Jc. hält er die Benutzung einer christlichen Schrift einfach für ausgeschlossen. Seinen Kommentar zeichnet besonders das zahlreiche Material aus der jüdischen, hellenistischen und christlichen Umwelt aus, das er zur Vergleichung und Bearbeitung zusammengestellt hat. „Jac. ist kein Brief. Der Verf. hat vielmehr eine paränetische Didache zusammengestellt und sie, um ihrer Verbreitung in den christlichen Gemeinden sicher zu sein, unter die Autorität des Herrenbruders gestellt." Damit ist dem Schreiben jede aktuelle Beziehung zu den Kämpfen des Urchristentums im allgemeinen genommen.

Ganz anders beurteilt H. W e i n e l den Brief. In seiner Biblischen Theologie des NT.[20] verwertet er die Aussagen des Briefes in dem Abschnitt „Der radikale gnostische Paulinismus" und behauptet, daß der Brief uns den Kampf eines katholisch werdenden judenchristlichen Standpunktes mit dem radikalen Paulinismus zeige. Der Verf. wendet sich, so führt er hier aus, gegen eine Weisheit, die Streit verursacht (3, 13 f.), die behauptet, sie sei von oben her und pneumatisch, die aber in seinen Augen nur irdisch, psychisch, dämonisch ist (3, 15). Leute drängen sich mit ihrer Weisheit zum Lehren (3, 1—12). Gegen radikale Gnostiker ist 2, 14—26 geschrieben, gegen Leute, die neben Vater Abraham als besonderes Beispiel die Rahab führen. Der leere Mensch (2, 20) ist der Gnostiker; auch das Gesetz, das diesen Leuten entgegengestellt wird, bezieht seinen Namen wohl aus diesem Gegensatz: es ist das Gesetz der Freiheit (2, 12; 1, 25). Vor allem aber glaubt Weinel, daß sich unter diesem Gesichtspunkt das Problem des Zusammenhanges, das bis jetzt der neueren Forschung ungelöst blieb, lösen lasse. Er stellt nämlich den Satz auf, daß der Brief, wenn man seine Aussagen richtig werte, als Ganzes in das Licht eines einheitlichen Verständnisses träte.

Das formgeschichtliche Interesse wiegt in der Erklärung des

[20] H. Weinel, Bibl. Theologie des NT. 1911[1], 1913[2], 1928[4].

JB. durch M. Dibelius[21] vor, welcher dem Brief durch Prüfung seiner literarischen Art gerecht zu werden sucht. Er sieht sich genötigt, den Inhalt in allen seinen Teilen wie Windisch als Paränese zu bezeichnen, und stellt den Brief in die große und bedeutsame Geschichte der urchristlichen Paränese, die nicht denkbar ist ohne Zusammenhang mit der jüdischen und griechischen. Weitgehender Eklektizismus ist das bezeichnende Merkmal des Briefes. Ein charakteristisches Zeichen dieser literarischen Art der Paränese findet er auch in dem Fehlen eines gedanklichen Zusammenhanges im Brief, ferner in dem Umstand, daß die Mahnungen aus einer bestimmten Situation herausfallen. Der Brief verwendet daher auch viel überliefertes Gut. Dabei ist somit auch kein Raum für die Entfaltung und Durchführung religiöser Ideen (S. 19). „Sie werden bestenfalls berührt und meistenteils nur vorausgesetzt. Wieviel Jc. aber voraussetzt und welcher Art im einzelnen der religiöse Besitz ist, den er seinen Lesern zutraut, das können wir nicht mit Sicherheit ausmachen... Sodann ist übernommenen Gedanken die geistige Lage des Verf., der sie aufnimmt, nicht immer abzuspüren." Daher ist auch dem Brief eine gewisse Internationalität und Interkonfessionalität eigen, so dass bei einer Anzahl paränetischer Texte die Frage aufgeworfen werden kann, welchem Religionskreis sie eigentlich entstammen. Als Verf. kommt der Herrenbruder Jacobus nicht in Betracht; wir haben es mit einem pseudonymen Schriftstück zu tun, das durchaus praktisch gerichtet ist und keine bestimmte „Theologie" enthält. Auch dem Abschnitt 2, 14 ff., der ebenfalls von wesentlich praktischem Interesse getragen ist, lässt sich nur ein religionsgeschichtliches Datum entnehmen: „Der eigentliche Sinn der Paulus-Losungen ist für Jc. verklungen, seine Religion ist ein tätiges Christentum, das bei ‚Gesetz' und ‚Werken' nicht mehr an umkämpfte religiöse Wahrheiten denkt, sondern an selbstverständliche sittliche Forderungen christlichen Lebens." Die Abfassungszeit kann nicht aus literarischen Beziehungen, die nirgends bestimmt nachweisbar sind, erschlossen werden. Der Brief gehört in die Zeit von 80—130, denn es wird die Weitergabe der Paulus-Losungen als halbverstandener Schlagworte vorausgesetzt; außerdem liegt die Paränese im Jc., wie der Vergleich mit Hermas zeigt, verhältnismäßig unverarbeitet vor, wenig ausgeführt und

[21] M. Dibelius, Der Brief des Jacobus im Krit. exeg. Komm. über das NT., begr. Meyer, 1921⁷.

wenig verchristlicht. Auch zeigt die Auswahl und Ausführlichkeit der Mahnungen, daß die Lage des Christentums zu einer Anpassung an Lebens- und Gesinnungsweise der „Welt" hindrängt. Die grundsätzliche Feindschaft, in der das Christentum der ersten Jahrzehnte zur „Welt" steht, beginnt sich zu mildern. Dieser Entwicklung, die geneigt ist, den Reichen entgegenzukommen, stemmt sich Jc. als Vertreter des alten und wieder neubelebten Armenstolzes entgegen, daher seine patriarchalische pietistische Armenethik, seine pauperistische Reichtumsfeindschaft, seine apokalyptische Erwartung baldiger Strafe für die Reichen. Die Weltfeindschaftsstimmung, entstanden aus einer konventikelhaften Enge, ist die Quelle einer passiven Frömmigkeit, die wohl an den Bruder denkt, die aber den Reichen lieber seinem Untergang überläßt, als ihn in den Kreis der Christen aufnimmt. Das späte und allmähliche Auftauchen des Jc. in der Kanonsgeschichte erklärt sich aus der Sonderstellung, die der Jc. als ein rein paränetischer Text einnimmt.

In der Richtung, die Fr. Spitta und M. Dibelius eingeschlagen haben, geht endlich A. Meyer einen Schritt weiter.

In einem umfassenden Werk nimmt er[22] zu dem Rätsel des JB. und seinen Problemen Stellung. Die dargebotenen Lösungen genügen ihm nicht, weder die Verteidigung der Echtheit des Briefes noch die kritische Ansetzung seiner Denkweise hinter Paulus. Wie Spitta und andere, so hält auch er den Inhalt des Briefes fast ausschließlich für jüdisches Gut, das nur dort die Hand eines christlichen Bearbeiters verrate, wo von Christus und der Kirche die Rede sei. Über seine Vorgänger hinaus versucht Meyer, die jüdische Unter- und Vorlage des Briefes genauer zu bestimmen. Er untersucht zunächst eingehend die seltsamen Schicksale des Briefes in der alten Kirche und zeigt die besonderen Schwierigkeiten auf, mit denen er zu kämpfen hatte, als er im 3. Jahrhundert aus dem Dunkel auftauchte. Indem er dann zwecks näherer Datierung seine literarischen Beziehungen zum Pastor Hermae, zum 1. Clem. und 1. Ptr. prüft, findet er, daß alle drei Schriften sich in vielen ihrer Ausführungen von den allgemeinen Sinnsprüchen des Jc. leiten lassen. In Herm. mand. IX sieht er eine erbauliche Nutzanwendung von Jc. 1, 5—8 (vergl. A. Meyer S. 62), 1. Clem. 38, 2 führt er auf Jc. 3, 13 zurück (vergl. A. Meyer S. 71), 1. Ptr. 1, 6 hat nach ihm in der Weise eines rechten Seelsorgers Jc. 1, 2ff. praktisch verwertet und auf die Sachlage angewendet.

---

[22] Arnold Meyer, Das Rätsel des Jacobusbriefes. 1930.

Nachdem Meyer zu der Überzeugung gekommen ist, daß kein Grund vorliege, Jc. von den Evangelien abhängen zu lassen und zeitlich später als sie anzusetzen, wendet er sich Paulus und seinen Schriften zu und prüft die Frage, ob Paulus den JB. gekannt, bekämpft und benutzt habe. Er untersucht den Glaubensbegriff sowohl im hellenistischen Judentum als auch bei Paulus und Jc. mit folgendem Ergebnis: Die Verbindung von Gen. 22, 9—12 und 15, 6 wie Jc. 2, 21 ff. war schon im Judentum üblich. Abraham und Rahab standen ohnehin in den Listen von Glaubenshelden beisammen. Es war feste Überzeugung im Judentum, wie aus zahlreichen Stellen zu ersehen ist, „daß Abraham alle Gebote Gottes erfüllte, also die ganze Thora, eben die *ἔργα νόμου*. Das war Abrahams Verdienst, daß Gott ihm ewig gedenkt; von diesem Verdienste Abrahams lebt Israel. Die Juden werden gerechtfertigt, gestützt durch das Verdienst der Väter; durch sein Verdienst erhält Abraham die Welt und wurde die Welt geschaffen. In dieser Verbindung wurde Gen. 15, 6 angezogen und vom Verdienst des Glaubens bei Abraham geredet, das weithin zugunsten seiner Kinder nachwirke. Wie bei Paulus wurde Hab. 2, 4 als entscheidende Stelle für den Glauben angesehen; so werden auch Gen. 15, 6 und Hab. 2, 4 als Glaubensstellen miteinander verbunden. Auch in der griechischen Diaspora war es ausgemacht, daß Abraham durch das Werk seines Glaubens Ruhm vor Gott hat; Gen. 15, 6 ist geradezu geschrieben, damit Gott dadurch den Ruhm Abrahams verkünde und festlege" (S. 100). Nach Meyer unterscheidet man im Judentum wohl Werke und Glauben, spannt sie aber so eng zusammen, wie es Jc. tut, 2, 22 *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις, ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*. „Man nimmt ein freundschaftliches Wechselverhältnis, eine Symbiose zwischen beiden an; der Glaube steht den Werken bei ihrem Wirken bei, und die Werke helfen dem Glauben zur Vollendung, daß er sich ausreift und dann volle Kraft bekommt. Dem Abraham half sein Glaube, daß er seinen Sohn opfern konnte ... So z. B. ermahnt die makkabäische Mutter IV. Macc. 16, 18—22 ihre Söhne, in demselben Glauben an Gott alle Mühsal zu erdulden, in welchem Abraham seinen Sohn, der doch zum Stammvater bestimmt war, zu schlachten nicht zögerte ... (S. 95). Das Zusammenleben von Glauben und Werken wird als das Normale empfunden; man redet so aus lebensvoller Wirklichkeit heraus. Deshalb hat auch Jc. keine unklare Zwiespältigkeit darin gesehen, mit Gen. 15, 6 den

ganzen Zusammenhang V. 20—22 zu krönen. Abrahams Glaube konnte als Verdienst darum angerechnet werden, weil er zu den Werken half und sich in Werken vollendete" (S. 96).

Auf diese Weise glaubt Meyer festen Boden zu gewinnen gegen die These, daß Jc. 2, 14 ff. paulinische Sätze bekämpfe, und kommt zu dem Resultat: Es handelt sich überhaupt nicht im JB. um eine Polemik über eigentlich christliche Fragen, auch nicht 2, 18—25. Jc. selbst hat hier den Gegner geschaffen oder wenigstens der werklosen Tätigkeit Mund und Rede verliehen. Die Entgegensetzung von Glauben und Werken ist nicht durch irgend etwas Paulinisches angeregt, sondern durch etwas, das auch Paulus bekämpft hätte, nämlich durch die leidige Erfahrung, daß es einen Glauben gibt, der auch tot sein kann, den abstrakten Monotheismus. Nicht weil er von Paulus her gehört hat, der Glaube ohne Werke solle zur Gerechtigkeit helfen, sondern weil er Glauben ohne Werke sieht oder vielmehr beide nicht sieht, sondern vom Glauben nur reden hört — eifert Jc. gegen Glauben ohne Werke" (S. 97). Meyer weist dann auch noch darauf hin, daß in den Propheten, Psalmen, im Buche Maleachi uns ähnliche Klagen begegneten, also Glaube ohne Werke. Es fragt sich aber, ob Meyer mit seiner Darlegung den springenden Punkt trifft, um den es sich bei Jc. handelt.

Wenn es aber so stände, wie er angibt — das sei hier schon angemerkt —, warum redet Jc. dann nicht in der Weise der Propheten oder des Täufers, sondern vielmehr in der Weise des Paulus von der „Rechtfertigung" und treibt die ganze Erörterung zu der entscheidenden Frage: Wird der Mensch durch Glauben oder durch Werke gerechtfertigt? Die Behauptung Meyers S. 95, Anm. 4: „Die Rechnung: Glaube + Werke = Rechtfertigung wird hier n o c h nicht aufgestellt, sondern v o r e r s t die Symbiose von Glauben und Werken", widerspricht dem ganzen Zusammenhang unserer Stelle, die eben unter Verwerfung der These: Der Glaube allein rechtfertigt, auf den Satz hinausläuft: Ihr seht, daß der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird und nicht aus Glauben allein. Hat man denn im Judentum dem werklosen Glauben das Wort geredet? Dies widerlegt schon schlagend die These Meyers, wenn er für die Herkunft des Jc. aus dem hellenistischen Judentum eintritt. Daß die Gedankenwelt des Jc. an anderen Stellen weithin und das schriftstellerische Genus der Paränese, wie sie Jc. übt, schon vor Paulus vorhanden ist, kann und braucht deshalb

nicht geleugnet zu werden. Aber dies Kernstück des Briefes ist trotz aller Versuche der alten Vermittlungstheologie wie der neueren religionsgeschichtlichen Erklärung nicht ohne die Grundthese des Paulus zu denken.

Im 2. Hauptteil wirft Meyer die Frage auf, ob, da also das Entscheidende im Brief überlieferte jüdisch-hellenistische Paränese sei, nicht einfach überhaupt ein jüdischer Verfasser den Brief geschrieben habe. Zwei Möglichkeiten faßt er ins Auge; er sagt: „Zunächst ist zu erwägen, ob nicht eine jüdische Schrift eine förmliche Umarbeitung erfahren hat und damit wirklich zu einer christlichen Schrift geworden ist, die dann auch als christliche Schrift gelten soll ... Die Hypothese kann aber auch die Form annehmen, daß die jüdische Schrift im wesentlichen so geblieben ist, wie sie war, daß der Christ aber in dem Herrn der Herrlichkeit 2, 1 seinen Herrn Christus erkannte, ihn vielleicht auch sonst noch angedeutet fand und das für christlich hielt, was heute noch die Ausleger christlich deuten, obwohl es vielleicht jüdisch zu deuten ist ... Es galt daher, den Herrn der Herrlichkeit nun auch deutlich Jesus Christus zu nennen und zu sagen, daß der Knecht Gottes irgendwie auch ein Knecht Jesu Christi war. Man hätte also die jüdische Schrift mit christlichen Augen gelesen und dafür gesorgt, daß auch andere sie als christliche Schrift lasen und schätzten" (S. 116) ... „Sollte die Lösung des Rätsels nicht darin liegen, daß der JB. in der Tat eine christliche Schrift ist, die aber eine jüdische zur Grundlage hat? ... Es bedarf einer erneuten Betrachtung des Briefes unter diesem Gesichtspunkt, insbesondere der Erwägung, ob unser JB. als Auszug oder als ursprüngliches Werk zu gelten hat." Zunächst beschäftigt sich Meyer mit der Frage: „Wieweit trägt unser jetziger JB. schon jüdischen Charakter oder wenigstens die Spuren jüdischer Herkunft in sich?" Hierbei drängt sich ihm die Wahrscheinlichkeit auf, zumal da *κύριος* immer der Gott des AT. sei und es sich um Thora handle, die der Gottesknecht den Stämmen zu bringen habe, daß der Name Jesu Christi sowohl 2, 1 als auch 1, 1 zugesetzt sei, damit der Gottesknecht auch als Knecht Christi zum neuen Gottesvolk rede. Sodann bemüht er sich, durch Herbeiziehung von Gedanken und Parallelen aus der jüdisch-hellenistischen Literatur die wichtigsten Stellen des Briefes, die bisher als christlich galten, als jüdisches Gut zu erweisen. Der Begriff des Glaubens im JB. ist nach Meyer deshalb nicht als christlicher Glaube anzuerkennen, weil „er abgesehen von der

zweifelhaften Stelle 2, 1 eben nicht Glaube an Christus ist, weder der der Urgemeinde an den erhabenen und wiederkommenden Menschensohn, noch an den ewigen Gottessohn wie bei Paulus und im Heidenchristentum" (S. 139). Weil sich aus dem AT., dem Judentum, dem Hellenismus, aus Philo und den Rabbinern erweisen läßt, daß dieser Begriff sowohl den Gedanken der Treue, des treuen Festhaltens an Gott und seinem Gesetz verbunden mit dem Vertrauen auf Gottes Treue als auch den Glauben an die wunderbare Allmacht Gottes enthält, ebenso wie es im JB. der Fall ist, kann der Glaube in diesem Brief recht wohl jüdischer Glaube sein.

Auch der Begriff der Welt deutet nach Meyer nicht auf christliche Herkunft. Im Judentum findet sich ebenfalls eine pessimistische Beurteilung der Welt, und dahingehende Gedanken treffen wir vor allem auch bei Henoch und im 4. Esrabuch. Die Armen vor der Welt sind die jüdische Anawim, in deren Stimmung und Haltung der Brief hineingehört, was durch seine Stellung zur Welt (1, 27; 4, 4), zu den Unterdrückten (1, 27) und zum Reichtum mit seiner Gewalt (2, 6) und Ausbeutung (5, 4), mit seinem gewissen Untergang bewiesen wird. Der *νόμος βασιλικός* (2, 8) sei das at. Gesetz, nicht das Liebesgebot, da dieses nur als ein einzelnes Gebot im Gesetz zu verstehen (V. 10) und nicht gesagt sei, daß das ganze Gesetz in diesem einen Gebot zusammengefaßt und erfüllt werde. Es ist nach Meyer auf den in der Stoa bei dem Wort Königsgesetz anklingenden Gedanken zu verweisen, daß es von rechter Regierungsweisheit eingegeben und gegeben ist, daß es sich durch Würde und Gehalt von selbst empfiehlt, daß sich jeder ihm gerne beugt, um so mehr er selbst königlich denkt (A. Meyer S. 151). Auch im Judentum kennt man das Wort *βασιλικός* im Sinne von „eines Königs würdig" und hat den echt stoischen Gedanken, daß das Ziel des Weisen in der *βασιλεία* über sich selbst bestehe, und daß diese *βασιλεία* erworben werde durch Zucht an sich selbst. Auch unter *νόμος τῆς ἐλευθερίας* ist nicht das Evangelium oder die Bergpredigt zu verstehen, sondern das at. Gesetz, das die Juden in Nachfolge stoischer Denkweise als Hort der Freiheit bezeichnen. Es ist auf Philo zu verweisen, der den Satz bringt: *ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι;* ihm ist Moses der Gesetzgeber der Freiheit (S. 154). Auch bei den Rabbinen ist mit dem Gesetz der Gedanke der Freiheit wesentlich verknüpft; mit dem Gesetz kam die Freiheit in die Welt. Im JB. kommt zur Freude an die Vollkommen-

heit des Gesetzes noch der ursprünglich griechische Gedanke, daß das Gesetz Freie macht und Freie will und hierin seine Vollkommenheit und sein Reiz besteht. Im besonderen Sinn christlich ist also eine solche Bezeichnung des Gesetzes nicht (S. 155). Auf diese Weise gelingt es Meyer weiter, auch den *ἔμφυτος λόγος* und die Enderwartung als jüdisches Gut festzulegen. Nur bei den *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* bieten sich ihm besondere Schwierigkeiten. Er muß feststellen, daß es sich hier um christliche Presbyter handelt, er hat aber den Ausweg: „Ist irgend wie der JB. jüdischer Herkunft, so müssen wir auch hier eine christliche Eintragung annehmen, die jenem Christen leicht zuzutrauen ist, der an zwei Stellen den Namen Christi einsetzt."

Während bis dahin Meyer in den Spuren von Spitta u. a. geht, nur schärfer und klarer das jüdische Element im Brief hervorhebt, das christliche als nicht vorhanden oder nebensächlich nachweisen zu können meint, glaubt er nun endlich einen positiven Erweis aller Eigenheiten des Briefes durch eine kühne, von niemand vorher gedachte Hypothese bringen zu können. Und zwar geht er dabei — methodisch ganz richtig — von der Frage des Zusammenhangs und der Ordnung (oder scheinbaren Unordnung) im Brief aus. Er stellt zunächst fest, daß eine innerliche Einheitlichkeit und die Absicht des Verfassers, diese Einheitlichkeit klanglich hörbar zu machen, besteht. Wenn trotzdem immer wieder unerwartete Seitenwege und Abschweifungen festzustellen sind, so drängt sich ihm die Hypothese auf, „ein einheitlich gedachtes jüdisches Werk sei von einem Christen in der Weise ausgenutzt und umgearbeitet worden, daß das ursprüngliche Ordnungsprinzip verwischt wurde, weil dies seinem Zweck nicht diente". Sodann fragt er weiter, ob wir „imstande sind, das ursprüngliche Ordnungsprinzip wiederzufinden, wenn wir etwa die Abschnitte, die heute noch deutlich hervortreten und sich durch die Häufung markanter Leitworte besonders deutlich machen, in ihrer Reihenfolge auf uns wirken lassen und erwägen, nach welcher Art von „Alphabet" sie etwa aufeinanderfolgen, ob etwa all die Wappen, die da an uns vorüberziehen, einen Stammbaum ergeben, dessen Ahnherrn wir erschließen könnten" (S. 176). Und dieses Ordnungsprinzip glaubt Meyer darin gefunden zu haben, daß der Brief ursprünglich eine Allegorie Jakobs auf sein Geschick und das seiner zwölf Söhne gewesen sei, ähnlich den Testamenten der zwölf Patriarchen. Diesen Spuren geht Meyer nach.

So wagt er den Versuch, im JB. von 1, 18 bis zu Ende die Reihe der zwölf Jakobssöhne im Hintergrund des Gesagten zu finden. Sichere Beziehungen zu Gen. 49, zu philonischen Deutungen der Patriarchennamen und zu den Testamenten der zwölf Patriarchen scheinen ihm gegeben. Den 1. Abschnitt des Briefes, der von Anfechtungen spricht (1, 2—15), deutet er auf die Anfechtungen, die der Vater Jakob selbst zu erdulden hatte, als er vor Esau fliehen und in die Diaspora wandern mußte. Dann kommen Worte über die Söhne. Freilich gelingt es Meyer nicht, in allen Abschnitten eine überzeugende Deutung auf Jakobs Söhne durchzuführen, auch wenn man noch so viel jüdischer Allegorese und umgestaltender Überarbeitung zuzuschreiben gestattet. Vor allem aber bleibt das Hauptstück 2, 14ff. von solchen Beziehungen auf Patriarchen frei. Trotzdem glaubt er vor der seltsamen Tatsache zu stehen, „daß eine scheinbar nüchterne und jedenfalls durchaus aufs Praktische gerichtete Erbauungsschrift im geheimen einem allegorischen Faden folgt, der nur durch die Überschrift leise angedeutet ist, daß Mahnung und Warnung an einfache Leute und grobe Sünder sich beständig in fein bedachten allegorischen Anspielungen bewegt und diese bald geschickt, bald gewaltsam weiterspinnt" (S. 286). Die vermißte Disposition sei demzufolge in der Art des Schriftstückes begründet, die schroffen Übergänge seien nichts anderes als die notwendigen Fortschritte von einer allegorischen Gestalt zur anderen. Eine derartige Exegese sei nichts Ungewöhnliches, da ja aus Philo und Josephus bekannt sei, wie sehr sie bei den Essenern in Palästina und den Therapeuten in Ägypten gepflegt worden ist. Ein Christ habe schließlich in der Zeit des verblassenden Paulinismus die Jakobusschrift den christlichen Bedürfnissen angepaßt, durch Tilgung alles speziell Jüdischen und der sprachlich-allegorischen Ausführungen die ursprüngliche Ordnung bis zur Unkenntlichkeit undeutlich gemacht.

Von den Darlegungen Meyers und Dibelius' ist jetzt, in der 2. Auflage seines Kommentars, stark beeinflusst Windisch[23]. Nunmehr findet er die Lösung des Problems in dem literarischen Charakter des Jc. und kommt zu folgender Auffassung: „Jac. ist kein Brief, sondern Paränese, Lehre mit brieflicher Aufschrift ... Diese ‚Lehre des Jakobus' besteht aus zwölf lose zusammengefügten Spruchreihen; wie alle urchristliche Paränese stammt der Stoff zum großen Teil aus jüdischer Weisheit und jüdisch-helle-

[23] H. Windisch, Die katholischen Briefe, 1930².

nistischer Diasporaparänese mit einem Zuschuß von synoptischer Jesusüberlieferung und griechischer Diatribe. Der Autor ist ein Sammler von schriftlich und mündlich überlieferter Paränese ... Rückschlüsse auf die inneren Zustände der Gemeinde dürfen also kaum gemacht werden. Die Hypothese, daß eine jüdische Schrift zugrunde liegt, ist jedenfalls nicht von der Hand zu weisen. Zum mindesten schöpft der (christliche) Verfasser aus geschriebener jüdischer Tradition, und zwar vielleicht gar aus einer jüdischen Jakobsallegorese oder 12-Patriarchenschrift, deren ursprüngliche Fassung freilich durch Streichungen, Umordnungen und Zufügungen für uns fast unkenntlich geworden sein müßte ... Jc. ist ein christliches Pseudepigraphon und sein Vf. entweder ein freigerichteter Diaspora-Judenchrist oder ein Heidenchrist gewesen, der dem freieren Judenchristentum nahe stand und mit seiner Literatur, auch mit jüdisch-hellenistischer Lehrweisheit bekannt war, dagegen außerhalb der paulinischen Einflußsphäre stand ... Jc. gehört in die Zeit nach 70. Ins 2. Jahrhundert hinabzusteigen, verbietet uns das geringe Maß der Christianisierung[24] übernommener Paränese, das Fehlen deutlicher Polemik gegen häretische und radikale Gnosis[25] und das für Jc. bezeichnende Zusammenfallen von Christentum und Ebionitismus."

Außerhalb der neueren wissenschaftlichen Diskussion der Fragen des JB. steht endlich das Buch von Adolf Schlatter, Der Brief des Jakobus, ausgelegt, 1932. Er geht von dem Ansatz aus, den er dem Brief als einem Schriftstück der Urgemeinde und echtem Schreiben des Herrnbruders Jacobus immer gegeben hat, und legt von da aus, ohne jede Auseinandersetzung mit anderen Meinungen — oder wenigstens ohne ein wirkliches Eingehen auf sie — den Brief aus. So wird z. B. die Kernfrage des Briefes, wer denn die Vertreter der „Weisheit" (3, 15) seien, ganz rasch dahin erledigt, daß diese Stelle nicht gegen griechische Philosophie gerichtet sein könne, denn diese hätte sich niemals als „von oben kommend" angesehen — augenscheinlich hat Diotima für Schlatter umsonst gesprochen und Philo seinen Platonismus aus der Genesis übernommen —, die Frage, ob hier gegen eine gnostische Weisheit polemisiert werde, wird nicht einmal gestreift. Dabei ist

[24] Diese Begründung ist nicht zu halten angesichts der Tatsache, daß auch eine Schrift wie das Hermasbuch so „interkonfessionell", so blaß ist, daß Spitta es ebenfalls auf weite Strecken hin für jüdisch erklären konnte. Hermas aber gehört sicher ins 2. Jahrhundert.

[25] das eben ist entschieden zu bestreiten, wie sich zeigen wird.

doch aus dem NT. schon allein ein deutlicher Eindruck davon zu gewinnen, wie Polemik gegen das Judentum und das Rabbinat aussieht! Die formgeschichtlichen Überlegungen von Dibelius, die den Jc. ganz aus dem geschichtlichen Verlauf herausheben und ihn einer anderen Kategorie des urchristlichen (und allgemeinen) Schrifttums zuweisen, werden gar nicht berücksichtigt. Die alte Frage nach der Stellung des Jc. zur Rechtfertigungslehre des Paulus konnte freilich von Schlatter nicht unbehandelt bleiben. Aber sie wird ganz im Sinne jener Vermittlungstheologie gelöst, die schon Melanchthon begann und die darum nicht richtiger wird, weil sie so alt ist. Luther hat hierüber ein für allemal das Wesentliche gesagt. Es gibt keine „Gemeinschaft des Jacobus mit Paulus", wie sie auch jetzt wieder Schlatter behauptet.

Das Ergebnis dieser Geschichte der Auslegung und des Verständnisses des JB. im 19. Jahrhundert — die freilich nur in ganz großen Zügen gegeben werden konnte — ist, daß noch immer drei Auffassungen miteinander ringen.

Es besteht immer noch — wie das Buch von Schlatter zeigt — die alte vermittlungstheologische Haltung, die den Brief in das früheste Urchristentum setzt, dem Herrnbruder zuschreibt, die Verschiedenheit von Paulus ableugnet und den Brief nahe an Jesus heranrücken zu dürfen glaubt.

Es wird auch heute noch die kritische Haltung zum Brief eingenommen, die das Schriftstück nur aus einer viel späteren Situation heraus verstehen zu können meint, aus einer äußerlichen und geistigen Lage der Kirche, wie sie sich etwa auch im Hirten des Hermas und — wenn hier auch Pauliner sprechen — etwa im 1. Ptr. und 1. Clem. deutlich kennzeichnet und erst im werdenden Katholizismus des beginnenden 2. Jahrhunderts möglich geworden ist.

Es wird endlich der Versuch gemacht, den Brief lediglich als eine ethische Lehrschrift im Sinne der Lehre der zwölf Apostel oder der Testamente der zwölf Patriarchen zu fassen ohne jede oder mit ganz geringfügiger Beziehung zu der Lage der Zeit. Dabei wird der Untergrund ethischer Gedanken, ja formulierter Paränesen bald wesentlich im Judentum, bald in der Zeitmoral überhaupt nachzuweisen versucht und alles Interesse eben auf diese „Zeitlosigkeit" und „Zusammenhangslosigkeit" des Briefes gelegt, die durch seinen paränetischen Charakter oder durch die

Benutzung einer oder mehrerer verschollener Quellen bedingt sein soll.

Im Gegensatz gerade zu dieser letzten Auffassung ist der Verfasser dieser Arbeit bemüht, die zweite der genannten Auffassungen aufs neue zu begründen, und zwar in der von Schwegler, Pfleiderer und Weinel vertretenen Gestalt, wonach der Jacobusbrief eine im großen und ganzen einheitliche Epistel ist, in der ein radikaler gnostischer Paulinismus vom Standpunkt eines katholisch werdenden, stark jüdisch gefärbten moralischen Christentums aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts bekämpft wird.

Es kann dabei nicht die Absicht sein, alle Fragen aufs neue aufzurollen; für sehr Vieles muß die etwa von Grafe und anderen älteren Forschern der historisch-kritischen Theologie gegebene Begründung hier vorausgesetzt werden. Andererseits ist nicht gemeint, daß die Bemühungen etwa von Dibelius und Windisch oder von Arnold Meyer als wertlos hingestellt werden sollten. Ganz das Gegenteil ist der Fall. Was von diesen Forschern an positiven Ergebnissen erarbeitet worden ist — dort die Tatsache feiner stilistischer Analyse der weithin paränetisch-allgemeinen Haltung des Briefes, hier die scharfsinnige und unübertreffliche Sammlung der jüdischen Parallelen —, das wird dankbar anerkannt und vorausgesetzt. Aber der eigentliche und aktuelle Sinn des Schreibens darf nicht durch solche Bemühungen verdunkelt werden. So wenig etwa, wie durch Rudolf Knopfs Nachweis[26] der weitgehenden Benutzung geformter Paränesen im ersten Clemensbrief dessen zeitgeschichtliche Bedingtheit und Bedeutung widerlegt worden ist.

Meine Aufgabe ist, diese zeitgeschichtliche Bedingtheit und Bedeutung für den Jacobusbrief erneut und verschärft nachzuweisen, und zwar dadurch, daß mit der größten Sorgfalt zunächst den einzelnen antignostischen Stellen nachgegangen und dadurch nachgewiesen wird, daß der Brief in die Reihe der antignostischen Schreiben des NT.s gehört; dann wird gezeigt werden, daß sich aus der antignostischen Einstellung auch ein fortlaufender Sinnzusammenhang und eine starke, entschlossene Gestaltungseinheit nachweisen lassen, wenn auch im einzelnen Sprünge der Gedankenführung, die nicht immer, aber manchmal durch benutzte Stoffe bedingt sein können, durchaus nicht geleugnet werden sollen.

---

[26] R. Knopf, Der erste Clemensbrief, 1899.

II.
Die antignostischen Stellen des Jacobusbriefes

1. Kap. 3, 13ff.: Die *σοφία ἄνωθεν*

Die deutlichste Spur von Gnostizismus findet sich 3, 15: *οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης.* Hatte der Vf. schon 1, 19 die Mahnung gegeben, langsam zum Reden zu sein, und 1, 26 betont, daß derjenige Gott nicht dient, der seine Zunge nicht zügelt, so stellt er 3, 1 den Lehrern ihre hohe Verantwortung vor Augen[1]. Wer im Worte nicht fehlt, ist ein vollkommener Mann, *τέλειος ἀνήρ,* ruft er ihnen eindrucksvoll zu (3, 2). Diese Lehrer, die weise und verständig sein wollen (3, 13), die sich ihrer Weisheit rühmen (3, 14. 15), werden aufgefordert, ihre Weisheit nicht zu verkündigen, weil sie der Wahrheit widerspricht (3, 14), sondern aus ihrem guten Wandel sollen sie ihre Werke aufweisen in der Gelassenheit der Weisheit (3, 13); diese ist das Zeichen, an welchem der Weise und der Verständige zu erkennen ist. Ähnlich heißt es auch 1. Clem. 38, 2: Der Weise soll seine Weisheit nicht in Worten, sondern in guten Werken zeigen; ferner Tit. 1, 16: sie (die mit ihren ungehörigen Lehren ganze Häuser verstören) behaupten Gott zu kennen und verleugnen ihn mit der Tat, *τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται.* Auch hier ist der Gedanke: der Weise, der Lehrende muß zunächst in sittlicher Beziehung einwandfrei dastehen. Aus der Streitsucht 3, 14 (vergl. 1. Tim. 6, 4 ff.), welche die Weisheit verursacht, schließt der Vf., daß es nicht die *σοφία ἄνωθεν* ist, welche sie verkünden, sondern das Gegenteil davon: die irdische, die psychische, dämonische (3, 15). Hier warnt Jc. doch nicht vor dem Dämonischen, das sich in die irdisch-psychische Weisheit einnistet[2], sondern er bezeichnet eine bestimmte Weisheit als dämonisch, weil sie der Wahrheit widerspricht (2, 14). Es handelt sich hier auch nicht, wie B. Weiß meint, um eine praktische Verirrung, indem das viele Reden von der Wahrheit von

[1] Vergl. Ps. Clem. ad Jac.: Die das Lehramt Übernehmenden sind gut auszurüsten, damit das Wort der Wahrheit nicht in viele Meinungen zerspalten wird.

[2] A. Meyer, S. 185.

selbst zum Zorn führte, schon deshalb nicht, weil eine Weisheit nicht ohne weiteres als irdisch, psychisch, dämonisch bezeichnet wäre, wenn es sich um ein Vortragen in Eifer und Rechthaberei gehandelt hätte; diese Bezeichnung ist vielmehr nur dann verständlich, wenn gemeint ist, daß der Inhalt der Weisheit nicht richtig, sondern falsch ist; da erst kann die Weisheit irdisch, psychisch, dämonisch sein.

Dieselbe Art der Widerlegungsmethode findet sich auch im Judasbrief, der sich ebenfalls mit Irrlehren auseinandersetzt, und zwar mit gnostischen Libertinisten. Nach Jud. 19 sondern sie sich ab, *οἱ ἀποδιορίζοντες;* sie werden V. 8 als *ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μιαίνουσιν* bezeichnet, als falsche Propheten, deren Visionen höhnisch als fleischliche Träume verspottet werden, ferner als solche, die alles lästern, wovon sie nichts verstehen, V. 10[3]. Weiter heißt es V. 11: sie sind den Weg des Kain gegangen, sie haben sich dem Trug des Lohnes Bileams[4] preisgegeben; sie sind durch die Widergesetzlichkeit Korahs zugrunde gegangen. Kain ist bei Philo der Typus der sich gegen Gott auflehnenden Menschen, die in der Sinnenwelt versunken sind, ferner des streitsüchtigen Philosophen. Später gab es libertinistische Gnostiker, die sich nach Kain *Καϊανοί* nannten und auch den Korah verehrten, Iren. adv. haer. I 31, 1; Epiphanius haer. 38. Bileam ist der Vater und Führer aller Libertinisten[5]. Sie verwandeln die Gnade Gottes in Unkeuschheit, *εἰς ἀσέλγειαν* (V. 4), d. h. sie lehren, daß, wer die Gnade hat, alles tun darf, und wandeln nach ihren Lüsten, V. 16. Sie schmeicheln um des Gewinnes willen, V. 16, d. h. sie lassen sich für ihre Lehren bezahlen. Sie verleugnen den einzigen Herrscher und Herrn Jesus Christus, V. 4, und verachten Hoheit und lästern Herrlichkeiten, und zwar durch ihre Äonenlehre[6]. Sie werden Murrer genannt, die das Schicksal anklagen, V. 16. Um nun auf unsere Stelle zu kommen: V. 16 ff. wird der sittliche Lebenswandel getadelt, und im Anschluß hieran werden die Gegner *ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες,* V. 19, genannt. Der Besitz des Geistes, worauf sie Anspruch erhoben, wird ihnen abgesprochen. Ebenso wird auch im JB. verfahren: aus dem schlechten Lebenswandel wird geschlossen, daß sie den höheren Besitz, die *σοφία ἄνωθεν,* nicht haben.

---

[3] Vergl. 2. Petr. 2, 12.
[4] Vergl. 2. Petr. 2, 15.
[5] Vergl. Windisch Komm., S. 43. 1930².
[6] Vergl. Eph. 1, 21; Kol. 1, 16; Herm. sim. V, 6, 1.

Auch Hermas argumentiert in derselben Weise. Zunächst müssen wir über dies Buch als Ganzes reden, denn viele Stellen in ihm leisten für die richtige Würdigung unseres Briefes wertvolle Dienste. In düsteren Farben schildert Herm. den Verfall der Gemeinde; ja auch die Gemeindebeamten sind davon ergriffen[7]. Unter den Führern der Kirche und denen, die die ersten Sitze einnehmen, sind Spaltungen, *διχοστασίαι,* entstanden; sie sind verstockt und wollen ihre Gedanken nicht vereinigen in einem reinen Herzen. Es ist von Heuchlern die Rede[8], die falsche Lehren hereingebracht und die Knechte Gottes abwendig gemacht, sie mit ihren gottlosen Lehren überredet haben, von Zweiflern, die im Hinblick auf Gott schwanken[9], ferner von Zweiflern, Verleumdern und solchen, die niemals friedsam gegeneinander, sondern allzeit in Meinungsverschiedenheiten sind[10]. Sodann wird betont, daß die Apostel und Lehrer das Wort Gottes heilig und lauter gelehrt und kein Tüttelchen etwa ihrer bösen Lust zuliebe unterschlagen hätten, sondern allzeit in Gerechtigkeit und Wahrheit gewandelt seien[11]. Diese bestimmten Leute tun „Werke der Gesetzlosigkeit"[12]. Ihnen gegenüber wird zur Enthaltsamkeit ermahnt[13]. Wenn wir dies alles berücksichtigen, sind wir mit Pfleiderer genötigt, an gnostische Rhetoren und Propheten zu denken, die die christlichen Gemeinden beunruhigten. Auch hier gibt Hermas gewisse Anweisungen, wie die echten und falschen Propheten zu unterscheiden sind. Mand. 11, 8 heißt es: vor allem ist, wer den Geist hat, der von oben her ist, *τὸ ἄνωθεν πνεῦμα,* sanft, ruhig und demütig; er hält sich fern von jeder Bosheit und eitlen Begierden nach den Dingen dieser Welt ... Mand. 11, 11: höre nun, fuhr er fort, über den irdischen und leeren Geist, *ἐπιγείου καὶ κενοῦ,* der keine Kraft hat, sondern töricht ist. Erstens: der Mensch, der sich einbildet, den Geist zu besitzen, erhöht sich selbst, will den ersten Platz haben und ist sofort frech, unverschämt, geschwätzig, in vielen Schwelgereien erfahren und in anderen vielen Betrügereien, auch nimmt er Bezahlung für seine Prophetie, und wenn er keine empfängt, so prophezeit er nicht. Herm. mand. 11, 16 und 17: prüfe also an

[7] Vergl. Herm. sim. IX, 26, 2; Vis. II, 2, 6; Vis. III, 9, 7—10.
[8] sim. VIII, 6, 5.
[9] Mand. 9, vis. III, 4, 3.
[10] sim. VIII, 7, 2; 2. Tim. 2, 23 f.
[11] sim. IX, 25, 2; 2. Tim. 4, 3.
[12] sim. VII, 10, 3; vis. III, 6, 4; sim. VI, 2, 1; 2. Ptr. 2, 2 u. 18 ff.; 1. Ptr. 2, 16.
[13] Mand. 6, 1 u. 8; vis. III, 8, 7.

seinen Werken und an seinem Leben den Menschen, der sich einen Geistträger nennt. Du aber glaube dem Geist, der von Gott stammt und Kraft hat; dem irdischen und leeren Geist dagegen glaube nicht, weil er keine Kraft besitzt, denn er ist vom Teufel[14]. Vergl. auch Herm. mand. IX, 11; XI, 3. 6. Man beachte vor allem die Ausdrücke: *τὸ ἄνωθεν, ἐπίγειος, κενός,* die auch unser Brief nicht ohne Grund aufgreift. Daß Herm. mand. 11 seine Ausdrücke aus Jc. 3, 13—16 bezieht, soweit sie der Sachlage entsprechen[15], ist vollkommen ausgeschlossen. Vielmehr wendet sich jeder in seiner Weise gegen den gemeinsamen Gegner. In den Bezeichnungen *ἡ σοφία ἄνωθεν - ἐπίγειος, ψυχική* haben wir nämlich gnostische Schlagworte vor uns, die Jc. seinen Gegnern entreißt ebenso wie Herm. und Jud.[16]. Ganz deutlich taucht also hier an dieser Stelle, scheinbar ganz unvermutet, die gnostische Irrlehre vor uns auf. Gewisse Leute nehmen eine *σοφία ἄνωθεν* für sich in Anspruch, die unser Brief als *ἐπίγειος, ψυχική* hinstellt[17]. Er will folgendes sagen: ihr könnt nicht die *σοφία ἄνωθεν* haben, deren ihr euch rühmt, denn euer Wandel ist schlecht; ihr habt ja Neid und Hader in eurem Herzen; eure *σοφία* ist vielmehr *ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης*[18]. Dieser Gedanke wird 4, 1 noch weiter geführt. Den Übergang zu diesem Kapitel bildet 3, 18: Die Frucht aber, die in

[14] Ist keine Kommentierung des Ausdruckes *δαιμονιώδης,* Jc. 3, 15.

[15] Vergl. Meyer, S. 66.

[16] Vergl. Clem. Alex. Exc. ex. Theod., § 54. 56. Iren. adv. haer. I, 6, 1 ff.

[17] Ähnlich argumentiert 1. Joh. 2, 9: Wer sagt, er sei im Licht, und hasst seinen Bruder, ist bis jetzt in der Finsternis.

[18] A. Meyer will in diesem Abschnitt Beziehungen auf Rahel und Lea und ihre gegenseitige Feindschaft erblicken. Er sieht in der *σοφία ἄνωθεν* die Lea und in der *σοφία ἐπίγειος* die Rahel angedeutet. Er sagt S. 262 folgendes: „Rahel aber rühmt sich solcher Kämpfe gegen ihre Schwester, nennt sie Gotteskämpfe und behauptet, ihre Schwester überwunden zu haben (Gen. 30, 8), während doch nicht sie, sondern ihre Magd Bilha Dan und Naphtali zur Welt gebracht hat. Darum trifft sie das Wort Jc. 3, 14: *μὴ καυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας.* Ganz ähnlich tadelt Lea ihre Schwester im Testament Issaschars, diesmal, weil sie über Jakob wie über ihr Eigentum verfügt: *μὴ καυχῶ καὶ μὴ δοξάζου.* Mit dem Unterschied der beiden Schwestern wird nun auch der Unterschied der Weisheit von oben und der irdischen Weisheit zusammenhängen (V. 15—17). Die streitsüchtige Rahel ist die irdische, psychische und dämonische Weisheit ... Durch den Gegensatz wird dann Lea zur oberen Weisheit." Man wird zugeben, dass nichts im Text nötigt, eine solche weithergeholte und durch die Parallelen in keiner Weise belegte Hypothese anzunehmen. Gerade die Stichworte sind in den Parallelen nicht im geringsten belegt, wohl aber haben sie in den angeführten antignostisch-christlichen Stellen ihre deutlichen Parallelen.

Gerechtigkeit besteht, wird in Frieden gesät bei denen, die Frieden halten. Die Irrlehrer, die Unfrieden in den Gemeinden stiften, erlangen nicht die Gerechtigkeit[19], vergl. Jc. 1, 20. Durch ihr Auftreten entstehen Streitereien, Kriege und Schlachten[20] in den Versammlungen, 4, 1. Die Ursache zu den Streitereien[21] führt der Vf. auf die Lust zurück, die in den Gliedern der Irrlehrer streitet; sie ruft die falschen Lehren hervor und diese wiederum den Streit in den Gemeinden, vergl. 2. Tim. 4, 3: nach eigenen Lüsten ziehen sie sich Lehrer; Herm. sim. IX, 25, 2: Die Apostel und Lehrer haben kein Tüttelchen etwa ihrer bösen Lust zuliebe unterschlagen, sondern sind allzeit in Gerechtigkeit und Wahrheit gewandelt. Wenn es dann weiter heißt: Sie begehren und haben es doch nicht, sie bekommen es nicht, weil sie in schlechter Absicht beten, um es in ihren Lüsten zu verzehren, V. 3, so ist nicht an den Erwerb von Reichtümern zu denken, sondern vielmehr nach dem Zusammenhang mit Kap. 3 an Weisheit, nach der sie streben; man will Weisheit, denn sie ermöglicht es, sich ohne Schaden ausleben zu können, vergl. 2. Ptr. 1, 6: so bringet dar in der Tugend die Erkenntnis, in der Erkenntnis die Enthaltsamkeit (nicht Zügellosigkeit). Die böse Lust, so meint der Vf., hindert sie an dem Besitz der wahren, göttlichen Weisheit, so sehr sie auch nach ihr streben, vergl. 2. Tim. 3, 7: die immerdar lernen möchten, aber niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können.

Wenn nun in diesem Abschnitt 3, 13 ff. der Vf. jene den christlichen Gemeinden drohende und von ihnen nicht unterschätzte Gefahr im Auge hat, so dürfen wir die Frage nicht umgehen, ob sich nicht auch noch andere Stellen finden, die auf die Irrlehre Bezug nehmen und sich mit ihr auseinandersetzen. Auch Windisch wäre geneigt, den Ausdruck *ψυχικός*, 3, 15, antignostisch zu nehmen, wenn sich Jc. gegen die Lehre dieser falschen Weisheit wende.

---

19 Herm. sim. IV, 19, 2: Die Heuchler und Lehrer der Bosheit bringen keine Frucht der Gerechtigkeit. Ign. ad. Philad. 8, 1: Wo Spaltung und Leidenschaft ist, wohnt Gott nicht.

20 Vergl. 2. Tim. 2, 14 u. 23; 1. Tim. 6, 3 ff.: *ζητήσεις* und *λογομαχίας*. Herm. sim. VIII, 7, 2: Die Zweifler und Verleumder und solche, die niemals friedsam gegeneinander, sondern allzeit in Meinungsverschiedenheiten sind. — 1. Clem. 14, 1 ff.; 1. Clem. 39, 1; 1. Clem. 46, 5: Weswegen ist Streit, Zorn, Zwist, Spaltung und Krieg, *πόλεμος*, unter euch? Vergl. auch Eph. 4, 31.

21 Die Veranlassung zu dieser Stelle 4, 1—7 sucht A. Meyer auf das Testament Gads zurückzuführen, das den Hass behandelt, der mit dem Neid zusammen Verleumdung, Zorn, Krieg, Übermut erzeugt (S. 257). Auch davon gilt, was oben zu Lea und Rahel gesagt ist.

2. Kap. 2, 14—36: Die Rechtfertigung nicht aus Glauben allein, sondern durch Glauben und Werke

1. In diesem Abschnitt wendet sich Jc. gegen die Behauptung, daß der Glaube allein retten könne, 2, 14, und daß die Rechtfertigung lediglich aus ihm komme, 2, 24. Schon die Frage 2, 14: Was nützt es, wenn einer behauptet, Glauben zu haben, aber Werke nicht hat, kann etwa der Glaube ihn retten? zeigt, daß der Vf. eine *πίστις* ohne *ἔργα* kennt. An einem Beispiel aus dem täglichen Leben legt er die Nutzlosigkeit des Glaubens dar, dem sittliche Taten fehlen, 2, 15 f. Die *ἔργα* sind eine den Glauben ergänzende Notwendigkeit; dieser ist tot, *νεκρός*, wenn jene fehlen, 2, 17. Hieraus geht deutlich hervor, daß zwischen der *πίστις* und den *ἔργα* bei Jc. kein innerer Zusammenhang besteht. Während bei Jesus und bei Paulus die *πίστις* eine sittlich erneuernde Kraft ist und mit psychologischer Notwendigkeit die Werke in sich schließt[22], sind hier Glaube und Werke zwei nebeneinander stehende Faktoren[23], wie vollends der im Diatribestil eingeleitete Einwand zeigt, 2, 18, um die Beweisführung noch mehr zu stärken. Die *πίστις* ist der intellektuelle Faktor, die *ἔργα* sind der empirische; aus dem sichtbaren, den Werken, ist erst der Glaube nachzuweisen, der, wie V. 19 zeigt, ein theoretisches Fürwahrhalten, ein Wissen um das Dasein Gottes ist. Von V. 20 an will der Vf. seine These, daß der Glaube ohne Werke unnütz ist, durch einen Schriftbeweis erhärten. Er will dem „leeren Menschen" zeigen, wie das Schriftwort Gen. 15, 6 zu verstehen ist, inwiefern es zurecht besteht. Man muß es offenbar falsch ausgelegt haben, wenn zuletzt der Schluß gezogen wird: nicht „Glaube allein", sondern „Werke" führten Abrahams Rechtfertigung herbei, V. 24. Isaaks Opferung, die erst Gen. 22 erzählt ist, weiß der Vf. geschickt zu benutzen, um zu zeigen, daß die Rechtfertigung aus Werken geschah, V. 21. Diese Rechtfertigung aus Werken muß Jc. aber mit dem Schriftwort, welches den Glauben zur Gerechtigkeit anrechnet, in Einklang bringen. Deshalb zeigt Jc. V. 22, daß beide Faktoren, die *πίστις* und die *ἔργα*, vorhanden waren, daß beide Faktoren sich ergänzten: Der Glaube wirkte mit zu den Werken und umgekehrt, aus den Werken wurde der Glaube vollendet und mithin auch das Schriftwort Gen. 15, 6 erfüllt. Aus Werken wurde der Glaube

---

[22] Vergl. Mth. 7, 21—23; Mth. 17, 20; Rm. 8, 1 ff.; Gal. 5, 6.
[23] Vergl. Weiffenbach, Exeg. theol. Studie über Jc. 2, 14—26. 1871.

vollendet, insofern als er nicht mehr *νεκρός*, auch nicht *ἀργός* war, sondern insofern als aus den Werken Abraham seinen Glauben zeigen konnte, vergl. V. 18. *Ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις* heißt: Der Glaube wirkte mit den Werken, insofern als nicht ein Faktor allein zur Vollendung führte. Wir haben hier dieselbe Auffassung von *πίστις* und *ἔργα* wie 2, 17 u. 18 und finden diese bestätigt 2, 26: Wie eben der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot. Der Sinn ist folgender: Wie der Leib ohne Geist eine tote Substanz ist, wenn nicht noch ein zweiter Faktor hinzukommt und ihn beseelt, so ist auch die *πίστις* eine tote Substanz, wenn die *ἔργα* sie nicht beleben. Wir haben hier gerade die umgekehrte Vorstellung wie bei Paulus: Die Werke sind es, die den Glauben beseelen. Diese Stelle hier gibt den besten Beweis dafür ab, daß *πίστις* und *ἔργα* zwei nebeneinanderstehende Faktoren sind, daß die Auffassung, wonach die *πίστις* bei Jc. die *ἔργα* bewirken soll, unhaltbar ist.

2. Welches ist der Zweck der Erörterung in 2, 14 ff.? Hat Jc. den Gegner sich selbst geschaffen und kämpft er lediglich gegen eine werklose Tätigkeit des Glaubens, wie Meyer annimmt[24]? Um hier das Richtige zu finden, haben wir die ganze Art der Auseinandersetzung in diesem Abschnitt 2, 14 ff. ins Auge zu fassen. Gleich am Anfang wird die Frage gestellt: Was nützt es, meine Brüder, wenn einer meint, Glauben zu haben, aber Werke nicht hat? Nach der ganz ausführlichen Klarlegung, daß zum Glauben unbedingt die Werke hinzukommen müssen, wird in der Schlußfolgerung der „leere Mensch" angeredet. Wer ist der „leere Mensch", der endlich einsehen soll, daß der Glaube ohne Werke kraftlos ist? Wie wir S. 35 gesehen haben, wird Herm. mand. 11, 11 bei den Anweisungen über die Erkennungsmerkmale des falschen Propheten von dem leeren Geist geredet, und mand. 11, 17 heißt es: Dem leeren Geist glaube nicht! Beachtenswert ist sodann, wie von V. 21 an der Vf. das Bestreben hat, die Rechtfertigung Abrahams aus den Werken mit dem Zitat Gen. 15, 6, das aber von einer Gerechtsprechung aus dem Glauben handelt, im Einklang zu bringen. Dies ist aber gerade das Zitat, welches Paulus für seine These von der Rechtfertigung aus dem Glauben in Anspruch genommen hat, und jetzt benutzt es unser Vf., um daraus das Gegenteil von dem zu folgern, was Paulus tat, unter Anführung

[24] Vergl. A. Meyer, S. 94.

des gegnerischen Ausdrucks, mit einfacher, bestimmter Negation[25]. Das ist in der Tat nichts anderes als Entwindung des Schriftbeweises, den der Gegner für sich in Anspruch genommen hat. Auf diese Auseinandersetzung folgt 3, 1 die eindringliche Mahnung, sich nicht zum Lehrerberuf zu drängen, und gleich darauf wird betont: Wer im Worte nicht fehlt, ist ein vollkommener Mann. Wenn wir dies alles in Erwägung ziehen, wenn wir weiterhin noch den Eingang des Briefes, auf den wir noch näher zu sprechen kommen[26], und nicht zuletzt die Schlußermahnung berücksichtigen, 5, 19: Meine Brüder, wenn einer bei euch von der Wahrheit abgeirrt ist und jemand bekehrt ihn, so kommen wir eben nicht mit der von Beyschlag, B. Weiß und anderen vertretenen Ansicht durch, daß es sich lediglich um eine praktische Verirrung handle. Alle diese angeführten Punkte zwingen uns vielmehr anzunehmen, daß wir es mit einer falschen Lehrmeinung zu tun haben. Jc. bemüht sich, dem „leeren Menschen" nachzuweisen, daß der Glaube ohne Werke unnütz ist, daß der Glaube allein nicht rette; er weist dies auf die verschiedenste Art und Weise nach, schließlich auch aus Beispielen aus der Geschichte, an Abraham und an Rahab. Man muß also gelehrt haben, daß der Glaube allein genüge, daß Werke nicht nötig seien, und sich auf Paulus gestützt haben, der auf Grund von Gen. 15, 6 die These von der Rechtfertigung aus dem Glauben aufgestellt hatte und der nun von der Polemik des Jc. ebenfalls getroffen wird, wie die wörtliche Anführung seiner These mit einfacher bestimmter Negation beweist. Jc. sucht dem Gegner den Schriftbeweis zu entwinden.

3. Aus welcher Zeit heraus läßt sich diese Erörterung, wie sie in unserem Brief vorliegt, verstehen? Nach der Vermittlungstheologie ist der Brief entstanden in der Zeit vor der großen, von Antiochien aus betriebenen Heidenmission und an Judenchristen gerichtet. Aber kennen wir Judenchristen, die nicht bloß das at. Ritualwesen völlig abgetan haben, sondern überhaupt sittliche Werke — und diese sind unter den ἔργα des Jc. zu verstehen — für unnötig hielten, indem sie die rettende Kraft des Glaubens betonten? Die jüdischen Schriften enthalten trotz eifrigen Suchens der Verfechter dieser These nicht die geringste Veranlassung, an eine solche Diskussion zu denken. Aber auch die öfters angeführten christlichen Stellen wie Mth. 3, 8. 9; 7, 21—23; Rm. 2, 17—24

[25] Holtzmann, Lehrbuch d. neutest. Theologie. 1897. II, S. 339.
[26] Vergl. Abschn. 3 a, S. 46.

enthalten keinen Gegensatz. Paulus ist der erste gewesen, der diese Formeln einander gegenübergestellt hat. Es ist undenkbar, daß Judenchristen die Leser sein können, die von der paulinischen Lehre unbeeinflußt die These aufstellten: Der Glaube allein rechtfertigt. Anders verhält es sich, wenn wir Heidenchristen als Briefempfänger in Betracht ziehen, die auf Grund der falsch verstandenen Freiheitspredigt und Rechtfertigungslehre des Paulus die *ἔργα* für unnötig hielten, wie wir es bei den Gegnern des Paulus in Korinth finden. Aber in dieser Zeit dürfen wir die Gegner unseres Briefes nicht suchen. Die Gründe sind folgende:

Wir befinden uns bereits in einer Zeit, in der die Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht mehr verstanden wird. Diese Erscheinung tritt uns aber erst in der späteren Literatur entgegen, nirgends früher. Wir stehen dem 1. Clem. nahe, der ebenfalls paulinische Formeln anwendet, ohne sie recht zu verstehen, vergl. 1. Clem. 30, 3: durch Werke gerechtfertigt und nicht durch Worte, während es gleich darauf, ebenfalls paulinisch klingend, aber doch so danebentreffend heißt (32, 4): Nicht durch uns selbst werden wir gerechtfertigt, noch durch unsere Weisheit, unsern Verstand, unsere Frömmigkeit oder Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens vollbringen, sondern durch den Glauben. Ferner ist die *πίστις* des Jc. nichts anderes als Verstandesglaube, der Gottesglaube, der Monotheismus, Jc. 2, 19, vergl.: Herm. mand. I: vor allem glaube, daß Gott einer ist, der das All geschaffen hat; Jud. 3: Der Glaube, wie er den Heiligen überliefert ist. Die *πίστις* ist verflacht und auch Paulus würde ihr keine rechtfertigende Kraft zuerkennen, ja er würde sie überhaupt nicht als *πίστις* anerkennen. Schließlich trifft unser Vf. in seiner Polemik dessen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben.

Weiterhin sind ein Charakteristikum der nachapostolischen Zeit, der werdenden katholischen Kirche, die *ἔργα*, die guten Werke, die zum Glauben hinzukommen müssen. Der Kampf um das Zeremonialgesetz ist vollständig in den Hintergrund getreten. Die *ἔργα* treten uns nicht bloß im Jc. entgegen, sondern vor allem auch in den Pastoralbriefen, die antignostisch gerichtet sind und uns das Bild der „fälschlich sogenannten Gnosis" geben[27], vergl. Titus 1, 16: sie behaupten Gott zu kennen, verleugnen ihn mit den

[27] Vergl. 1. Tim. 6, 20.

Werken; sie sind untauglich zu jedem guten Werk, *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδοκιμοί;* 2. Tim. 2, 21; Tit. 3, 1: Der Christ soll bereit sein zu jedem guten Werk; 1. Tim. 6, 18: reich sein in guten Werken *ἐν ἔργοις καλοῖς,* Tit. 2, 14; 1. Tim. 2, 10; 5, 10. Wir finden sie 1. Clem. 2, 7: Ihr wart bereit zu jedem guten Werk; 1. Clem. 33, 2; 33, 7: Alle Gerechten schmücken sich mit guten Werken; 33, 8 und 34, 2; ferner Herm. sim. VIII, 9, 2: die im Glauben verharren, aber nicht die Werke des Glaubens tun; Herm. sim. IX, 21, 2: sie führen den Herrn im Munde, aber nicht im Herzen, ihre Werke sind tot. Herm. mand. VI, 2, 3; VIII, 8. Dasselbe Gepräge zeigen uns in dieser Hinsicht auch die Ps.-Clementinischen Homilien, die schon Schwegler der gleichen Zeit, den gleichen kirchlichen Kreisen wie Herm. und Jc. angehörig bezeichnet hat. Auch bei ihnen besteht die *πίστις* vor allem in dem Glauben an den einen Gott, vergl. Ps.-Clem. hom. XIII, 4; XVII, 9. Von guten Werken redet VIII, 7: *Τί με λέγεις, κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω; οὐ γὰρ ὠφελήσει τινὰ τὸ λέγειν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν. ἐκ παντὸς οὖν τρόπου καλῶν ἔργων χρεία.* Ps.-Clem. VIII, 4: *καλὰ πράξωσιν;* VIII, 5: *τῶν καλῶν πράξεων ἰδίᾳ κρίσει ἑκάστῳ ποιεῖν ἀπολελειμένων.* Sowohl die Ps.-Clem. hom. als auch Jc. geben als Inhalt der *ἔργα,* als Wesen des Christentums die wahre *θρησκεία* an: Liebe und Enthaltsamkeit, caritas et continentia, vergl. zu Jc. 1, 27 Ps.-Clem. hom. XIII, 4: *γινώσκειν σε θέλω, γύναι, τῆς ἡμετέρας θρησκείας τὴν πολιτείαν. ἡμεῖς ἕνα θεὸν σέβομεν . . . καὶ τούτου φυλάσσομεν τὸ νόμον . . . τιμᾶν τε γονεῖς, καὶ σωφρονεῖν βιοῦν τε ἡδέως.* Clem. hom. VII, 8: *ἡ . . . θρησκεία ἐστὶν αὕτη. τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν . . . μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν . . ., εὐποιεῖν, μὴ ἀδικεῖν.* Auf derselben Linie bewegt sich auch Hermas mand. I: Vertraue also ihm und fürchte ihn und in Furcht übe Enthaltsamkeit. Ferner haben beide Schriften den Gedanken gemeinsam, daß die guten Werke zur Rettung der Seele helfen, Jc. 5, 20; Ps.-Clem. hom. VIII, 5: *ὁ μισθὸς τοῖς εὖ πράσσουσιν δικαίως ἀποδίδοται.* Ps.-Clem. ad. Jc. 9: *αἰτία γάρ ἐστιν τῆς εὐποιΐας, ἡ δὲ εὐποιΐα τῆς σωτηρίας.*

All diese Umstände veranlassen uns, den Brief weder als vorpaulinisch anzusehen noch in die Zeit eben dieses Apostels zu setzen, sondern ihn mit 1. Clem., Herm. und den Ps.-Clem.-Homilien zusammen für nachapostolisch zu halten. Wir befinden uns in einer Zeit, in der bestimmte Leute behaupten, der Glaube allein genüge, er brauche sich nicht mit sittlichen Taten zu verbinden, und Abraham und Rahab als Musterbeispiele für ihre Be-

hauptungen anzuführen[28]. Gerade diese beiden Beispiele des Jc. finden sich noch öfters in der damaligen Literatur, so im Hebr. und vor allem im 1. Clem. Letzterer Brief ist an die korinthische Gemeinde gerichtet, in der Streitigkeiten ausgebrochen waren; einige Presbyter sind abgesetzt worden. Daß ein Streit lediglich um kultische Funktionen ausgebrochen sei, wie Harnack und andere meinen, dürfte sich als nicht ganz richtig erweisen, wenn wir den Brief als Ganzes ins Auge fassen. Es handelt sich vielmehr um einen Streit mit falschen Propheten, die sich die Funktionen der Gemeinde angemaßt haben. Nach dem, was sich besonders aus 13, 1; 14, 1 f.; 38, 1 f.; 39, 1; 48, 5 f. herauslesen läßt, haben wir es mit Leuten zu tun, die sich auf besondere Geistesgaben stützen, mit falschen Propheten; denn die Gegner werden aufgefordert, alle Prahlerei, Aufgeblasenheit, Torheit und allen Zorn abzulegen, sie werden als solche bezeichnet, die unverständig, unvernünftig, töricht und unwissend sind, die andere verspotten und verhöhnen, weil sie sich in ihren Einbildungen aufblähen, vergl. 45, 1; 46, 5 ff.; 7, 2; sie werden ermahnt, die eitlen und leeren Gedanken dahinten zu lassen, nach der herrlichen und erhabenen Regel, die uns überliefert ist, zu leben. Im Anschluß an eben diese Ermahnung folgt mit 9, 1 ein Abschnitt, in dem die Leser aufgefordert werden, dem erhabenen und herrlichen Willen Gottes gehorsam zu sein; zur Bekräftigung weist der Vf. auf die Männer der Vorzeit hin und betont neben ihrem Glauben vor allem das, worin sich der Glaube wirksam zeigte. Hier werden die beiden Beispiele des Jc. angeführt: 10, 1: Abraham, der Freund genannt ward, wurde gläubig befunden darum, daß er den Worten Gottes gehorsam war. 12, 1: Ihres Glaubens und ihrer Gastfreundschaft wegen wurde die Hure Rahab gerettet. Nach dem ganzen Zusammenhang handelt es sich nicht um eine praktische Verirrung der Leser allein, sondern um eine Auseinandersetzung mit Leuten, die die sittlichen Werke gering schätzen oder auch verwerfen und dabei auf ihren Glauben pochen, indem sie auf Abraham und Rahab verweisen. Dies bestätigt uns auch der Fortgang der Ermahnung 13, 1 u. 4 und be-

---

[28] Vergl. 2. Ptr. 3, 16: Die „Ungebildeten und Ungefestigten" verdrehen paulinische Sätze. — Gegen „die ganz gesetzlose und grundlose Lehre des feindlichen Menschen" wendet sich Ps. Hom. ep. Ptr. ad. Jc. 2: Und zwar haben gewisse Leute schon zu meinen Lebzeiten den Versuch gemacht, durch mannigfache Auslegungen meine Worte zu verdrehen im Sinn der Auflösung des Gesetzes, gleich als ob ich auch so dächte, es aber nicht frei zu bekennen wage.

sonders 14, 1: Gerecht und geziemend ist es, ihr Männer und Brüder, daß wir lieber Gott gehorsam sind, als den aufgeblasenen und unordentlichen Leuten folgen, die sich zu Führern in dem abscheulichen Eifersuchtsstreite aufgeworfen haben. Denn wir werden nicht geringen Schaden, sondern vielmehr große Gefahr über uns bringen, wenn wir uns tollkühn der Führung von Leuten anvertrauen, die auf Streit und Zwistigkeiten ausgehen, um uns von dem, was gut ist, zu entfremden.

Deutlicher als im 1. Clem. treten uns diese Irrlehrer im Jc. entgegen. Wenn wir in diesem dann weiterhin 3, 17 in Betracht ziehen, wo gesagt wird: Die Weisheit von oben ist vor allem keusch, so kann das nur heißen, daß man Unzucht für erlaubt hielt. Solchen Leuten gilt die Ermahnung: Machet rein die Hände, ihr Sünder, und keusch die Herzen, ihr Zwiespältigen, 4, 8. Wir haben es mit libertinistischen Gnostikern, radikalen Paulinern, zu tun, die sich auf Paulus stützen, den Zeitgenossen des 1. Clem. und des Hermas, die beide noch mehr als Jc. sehr auffällig zur *ἐγκράτεια* mahnen, vergl. 1. Clem. 35, 2; 30, 3; 38, 2; 62, 2; Hermas Vis. II, 3, 2; III, 8, 4. 7; mand. VI, 1; VIII, 1, 1. Hatten wir vorhin gesehen, daß sich die Gegner einer *σοφία ἄνωθεν* rühmen, die Jc. ihnen abspricht, weil sie es in sittlicher Beziehung fehlen lassen, so kommt jetzt noch hinzu, daß sie behaupten, Werke seien nicht nötig, der Glaube allein genüge. Man hatte wohl denselben Grundsatz wie die Gegner des Paulus in Korinth, die nach 1. Kor. 8, 1 eine besondere Erkenntnis für sich in Anspruch nahmen und den Satz vertraten, 6, 12: *πάντα μοι ἔξεστιν*, die der Meinung waren, daß man durch Jesus Christus erlöst sei und tun könne, was man wolle, die nach 1. Kor. 10, 1—13 und 11, 17 ff. beim Abendmahl an den sakramentalen Genuß dachten, es als Freudenmahl ansahen, in dem man den überirdischen Herrn genoß, sich vergottet, gegen die Einwirkungen feindlicher Dämonen geschützt glaubte, und nach 1. Kor. 6, 13; 8, 1; 10, 23 Unzucht für erlaubt hielten[29]. Eine libertinistische Richtung wird wie im Jud. in der Apc. 2, 20 u. 14 bekämpft; man lehrt Götzenopferfleisch zu essen und Hurerei zu treiben; vergl. 2. Petr. 2, 10; Jud. 4 u. 8.

Mit *κενὸς ἄνθρωπος* Jc. 2, 20 ist der Gegner, der Gnostiker, gemeint; wie seine Weisheit *ψυχική* ist, so ist er selbst *κενός;* er ist nicht *πνευματικός*. Offenbar haben sich die Gegner auf Grund

[29] Weinel, Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes. 1920.

ihrer *σοφία* so bezeichnet und haben die Kirchlichen als die ohne Geist, als *κενοί*, hingestellt; hierüber empört, dreht der Vf. die Bezeichnung um und nennt seine Gegner *κενοί*. Auch Herm. bezeichnet bestimmte Leute als die „Leeren", mand. V, 2, 1, und redet mand. XI von Propheten, die sich einbilden, den Geist zu besitzen, und bezeichnet denselben als leer und irdisch im Gegensatz zu solchen Geistträgern, deren Werke und deren Leben den Geist, der von Gott stammt, kund tun. Ähnlich müssen die Verhältnisse 1. Clem. 7, 2. 3 liegen, wenn aufgefordert wird, die leeren und eitlen Gedanken dahinten zu lassen und nach der herrlichen und erhabenen Regel, die uns überliefert ist, zu leben; vergl. Eph. 5, 6: Niemand verführe euch mit leeren Worten. Barn. 4, 11: *γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ.* Nicht literarische Abhängigkeit des Herm. und 1. Clem. erklärt die Berührungspunkte mit Jc., sondern sie haben ihren Grund in dem gemeinsamen Gegner, den diese Schriften bekämpfen, und in allgemeinen Gedanken und Formulierungen, mit denen man kämpfte. Interessant ist nun schließlich, daß wir das Bild, das wir hier von den gnostischen Gegnern des Jc. erhalten, in der Hauptsache bei Irenaeus adv. haer. in der Schilderung der Valentinianer wiederfinden, I, 6, 1 ff.: Die Vollendung aber werde eintreten, wenn gestaltet und vollendet ist an Erkenntnis alles Geistige, d. h. die geistigen Menschen, welche vollendete Erkenntnis über Gott und die Achamoth haben. Das aber seien die in die Mysterien Eingeweihten selbst. Unter seelischer Zucht ständen die seelischen Menschen, die auf Werke und bloßen Glauben sich stützen *οἱ δι᾽ ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι* und die vollkommene Erkenntnis nicht haben. Das aber seien wir Kirchlichen. Darum auch, erklären sie, seien für uns zwar gute Werke notwendig, denn sonst könnten wir nicht selig werden. Sie aber, behaupten sie, werden nicht durch Werke *μὴ διὰ πράξεως,* sondern weil sie von Natur aus geistig seien, auf jede Art und jeden Fall gerettet. Gleich wie das Irdische am Heile nicht teil haben könne, denn es sei, sagen sie, hierfür nicht empfänglich, so könne wiederum das Geistige, das sie selbst sein wollen, nicht zu Grunde gehen, mit welchen Handlungen sie sich auch befaßt haben mögen. Ferner heißt es I, 6, 3: Daher tun denn auch ohne Scheu die „ganz Vollkommenen" unter ihnen alles Verbotene, wovon die Schriften versichern, daß die, welche es tun, das Reich Gottes nicht ererben werden . . . Manche aber frönen maßlos den Lüsten des Fleisches und sagen dazu,

das Fleischliche gebe man dem Fleischlichen und das Geistige dem Geistigen. Während sie aber noch viele andere schändliche und gottlose Dinge tun, fallen sie über uns, die wir aus Gottesfurcht uns hüten, auch nur in Gedanken und Worten zu sündigen, als über Dumme und Nichtswissende her; sich selbst aber überheben sie, indem sie sich selbst Vollkommene nennen und Samen der Erwählung. Wir nämlich erhielten die Gnade zum Gebrauch, darum werde sie uns auch wieder genommen; sie aber besäßen dieselbe als Eigentum von oben her ... Darum also sei uns zwar, die sie Psychiker nennen und aus der Welt seiend erklären, Enthaltsamkeit und gute Aufführung nötig, damit wir dadurch an den Ort der Mitte kommen, ihnen aber, den Geistigen und Vollkommenen, wie sie sich nennen, keineswegs. Denn nicht ein guter Lebenswandel führt in das Pleroma ein, sondern der Same, der von dort als unmündig entlassen, hier aber vollendet wird.

Der Bericht des Iren. paßt gut zu dem, was wir im Jc. gefunden haben, und zeigt, daß nicht im Judentum, jedenfalls nicht im Rabbinat, jene Lehre zu finden war, es müßte denn ein gnostisches Judentum gewesen sein, sondern im gnostischen Christentum. Daß in der Polemik des Jc. gegen die Irrlehrer nicht alle Einzelheiten erwähnt werden, ist selbstverständlich. Wir haben nunmehr einen weiteren Beweis, daß unser Brief gnostische Irrlehrer bekämpft, und können verstehen, wenn unser Vf. am Schluß seines Briefes eindringlich mahnt, 5, 19: „Meine Brüder, wenn einer unter euch von der Wahrheit abirrt und es bekehrt ihn einer, wisset, daß derjenige, der einen Sünder bekehrt hat von dem Irrtum seines Weges, seine Seele[30] retten wird vom Tod und eine Menge Sünden bedecken wird."

3. Weitere Stellen des Briefes, die antignostisch zu deuten sind.

a) Jc. 1, 2—4: Der Christ, in Nichts zurückbleibend, vollkommen.

Es gibt aber auch noch Stellen in unserem Brief, die erst ihren Sinn gewinnen, wenn wir sie antignostisch zu erfassen verstehen. Hierher gehört zunächst der Anfang des Briefes, der nach dem Urteil vieler Kritiker aus einer Reihe von unzusammenhängenden, in sich geschlossenen Ermahnungen besteht: V. 2—4 sei ein Abschnitt für sich, der in der Sentenz V. 12 seine Fortsetzung habe (Win-

[30] Vergl. 1. Ptr. 4, 8; 1. Clem. 49, 5; 2. Clem. 16, 4; ferner Epistola apostolorum (hrg. von Karl Schmidt und Wajnberg TU. 43) 39, 10 ff.; Pistis Sophia 104 (C. Schmidt, kopt. gnost. Schriften I, 172).

disch); dazwischen schiebe sich als besonderes Stück V. 5—11, das zunächst von der in Glaubensproben besonders nötigen Weisheit handle (Windisch) und dann von den „etwa konkurrierenden äußeren Verhältnissen" spreche, wobei V. 13—15. 17 eingestreute Sentenzen seien (von Soden). Diese Art der Schriftstellerei erscheint aber deshalb sehr unwahrscheinlich, weil man nicht den geringsten Grund sieht, warum ein Mann, der immerhin eine Abhandlung wie den JB. schreiben konnte, so ziel- und planlos zusammengeschrieben hätte. Und Meyers weitherbeigesuchte Parallelen sind noch unwahrscheinlicher. Sehen wir zu, ob sich nicht eine andere Lösung dieser Schwierigkeiten ergibt, und betrachten wir zunächst 1, 2—4 näher, da die Exegese dieser Stelle nicht genügend Aufmerksamkeit zugewendet zu haben scheint: „Haltet es für lauter Freude, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Versuchungen gefallen seid (V. 3), erkennend, daß das Echte eures Glaubens Ausdauer bewirkt (V. 4). Die Ausdauer soll (deshalb) ein vollkommenes Werk[31] haben, damit ihr vollkommen, untadelig seid, in Nichts zurückbleibend. Unter *ὑπομονή* ist, wie V. 4 zeigt, Ausdauer im sittlichen Handeln zu verstehen. Von hier aus wenden wir uns zu dem Part. *γινώσκοντες*. Es ist abhängig von *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε*, denn nach den Verben des Affekts steht das Part. oder *εἰ*. Wörtlich übersetzt heißt es: Haltet es für eine große Freude, erkennend, daß das Echte eures Glaubens Geduld, d. h. sittliche Taten bewirkt. Sehen dies die Leser ein oder nicht? Spitta meint, Jc. könne voraussetzen, daß die Leser wüßten, daß die nächste Wirkung des *δοκίμιον τῆς πίστεως* die *ὑπομονή* sei. Das aber kann keineswegs richtig sein. Warum betont denn der Vf. so oft in dem Brief, Täter des Wortes zu werden, warum gibt er denn 2, 14 ff. einen so ausführlichen Beweis, daß der Glaube ohne Werke unnütz ist, warum sagt er gegen Schluß der Erörterung V. 20: Willst du erkennen, du leerer Mensch, daß der Glaube ohne Werke unnütz ist? Es ist nicht selbstverständlich, daß die Leser eingesehen haben, daß die nächste Wirkung des *δοκίμιον τῆς πίστεως* die *ὑπομονή* ist. Also kann das Part. *γινώσκοντες* nicht aufgelöst werden mit dem Satz: Denn ihr wißt ja (gegen Beyschlag u. a.). Die Stelle muß vielmehr mit Rücksicht auf 2, 14 ff. übersetzt werden: Haltet es für eine große Freude, wenn ihr erkennt, daß das Echte

[31] Vergl. 1. Clem. 33, 1: *πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν;* Herm. mand. V, 2, 3: Die Geduld wohnt bei denen, die vollkommenen Glauben haben; 2. Tim. 3, 17; Tit. 3, 2; 1. Tim. 6, 18.

des Glaubens Geduld, d. h. sittliche Taten bewirkt, und zwar jedesmal, wenn (ὅταν) ihr in mancherlei Versuchungen gefallen seid. Unter *δοκίμιον τῆς πίστεως* ist nicht das Prüfungsmittel zu verstehen, denn von diesem kann man nicht sagen, daß es ein vollkommenes Werk, d. h. sittliche Taten, haben soll. 1. Ptr. 1, 7 findet sich derselbe Wortlaut; hier ist deutlich zu sehen, daß *δοκίμιον τῆς πίστεως* nicht das Prüfungsmittel heißen kann: der Glaube der Christen soll so durch Leiden geläutert werden, daß er kostbarer als Gold und Silber erfunden werde. Hier handelt es sich um den echten christlichen Glauben, d. h. um das, was echt ist am Glauben. Das *δοκίμιον τῆς πίστεως* bei Jc. ist eben nicht dasselbe wie die *θλίψεις* bei Paulus Rm. 5, 3 (gegen B. Weiß u. a.). Wir sehen, der Vf. zielt schon am Anfang seines Schreibens auf das Hauptstück 2, 14 ff. hin, auf die Frage: Gehören zum Glauben Werke oder genügt allein der Glaube? Sie muß besonders wichtig gewesen sein. Der Form nach kann unsere Stelle Rm. 5, 3. 4 nachgebildet sein, aber inhaltlich ist sie mit ihr nicht in Beziehung zu setzen. Bemerkenswert ist, daß gerade an der Stelle, wo Paulus sagt: *εἰδότες, ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται,* Jc. ausspricht, welcher Art die Gefahren sind, nämlich daß die Bewährung des Glaubens, *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως,* Gefahr lief. A. Meyer interpretiert nicht richtig, wenn er meint, daß Jc. in einem allgemeinen Sinnspruch Anfechtungen als eitel Freude hinstelle, daß 1. Ptr. 1, 6 f. diese Stelle in der rechten Weise eines praktischen Seelsorgers verwerte und auf die Sachlage anwende. Nein, Jc. hat eine ganz bestimmte Situation vor sich, aus der heraus er sich gezwungen sieht zu schreiben, ebenso wie es 1. Ptr. 1, 6 ff. der Fall ist, die aber vollkommen anders geartet ist. Jc. gibt 1, 2 ff. das Thema seines Briefes an; sein Ziel ist, Irrlehren zu unterbinden. Die Annahme Meyers, daß hier bei *χαρά* und *ὑπομονή* an Isaak und Rebekka zu denken sei, daß Gestalten und Geschichte der heiligen Vorzeit unmittelbar in Wegweiser und Merkzeichen fürs praktische Leben umgesetzt würden (S. 286), ist weitabliegend.

b) Der Begriff *τέλειος* und der Zusammenhang zwischen 1, 4 und 5.

Auf S. 174 urteilt A. Meyer: „Obwohl uns 1, 4. 5 *λειπόμενοι, λείπεται* den Weg weisen will, wissen wir doch nicht, warum es gerade Weisheit ist, was da mangelt und was man erbitten soll." Er glaubt einen bestimmten Sinn zu finden, „wenn an Rebekka gedacht wird, die ihren Sohn, damit er *τέλειος* werde, zu Bethuel,

der Gottestochter Weisheit sendet" (S. 284.) Das ist sehr weit herbeigeholt und dürfte nur versucht werden, wenn im Text selber gar keine Richtigkeit des Verstehens liegen würde. Diese ist aber vorhanden. Wir müssen zunächst den Begriff *τέλειος* näher erörtern. Nach W. Bauer[32] bedeutet *τέλειος* bei Paulus 1. Kor. 2, 6 nicht einen terminus technicus, genommen aus dem Sprachgebrauch des griechischen Mysterienwesens, sondern vielmehr den Erwachsenen; vergl. die zahlreichen Analoga bei Philo. Wie Paulus, in welchem Christus spricht (1. Kor. 2, 16; 2. Kor. 13, 3), der Verwalter der göttlichen Geheimnisse ist, die übrige Menschheit in das Mysterium des Christentums einzuweihen vermag (1. Kor. 4, 1; 15, 51), weil er selbst die Gnosis besitzt (2. Kor. 6, 6), so stehen die Korinther (1. Kor. 2 ff.) erst am Anfang jener Erneuerung durch Christus, die mit dem Eintritt in die christliche Gemeinde beginnt. Da jeder Christ das *πνεῦμα* besitzt (1. Kor. 3, 16; 6, 19; 12, 3), so sind sie nicht mehr rein Fleischliche. Paulus hat sie bereits gezeugt in Jesu Christo (1. Kor. 4, 15; 2. Kor. 5, 17); sie müssen ihn zum Vorbild nehmen (1. Kor. 4, 16; 11, 1; 14, 20) und noch wachsen. Sie sind *νήπιοι*, aber sie sollen *τέλειοι* werden, d. h. der Geist, von dessen sittlich erneuernden Kraft sie bisher nur wenig gezeigt haben, soll in ihnen zu einer alles beherrschenden Macht werden, welche die *σάρξ* durchdringt[33]. Als Paulus die Korinther bekehrte, wollte er ihnen zunächst kein anderes Wissen bringen als das vom gekreuzigten Christus. Da sie aber noch nicht *τέλειοι* waren, konnte er ihnen die ganze *σοφία θεοῦ* nicht bringen. Er unterscheidet also zwischen der einfachen Predigt vom Kreuz, welche er der Milch vergleicht, die unmündigen Kindern zur Nahrung dient, und der *σοφία θεοῦ*, der geeigneten Speise für die Erwachsenen (1. Kor. 2, 6 und 3, 1—3). *Τέλειος* und *πνευματικός* (2, 15) sind ihm Korrelatbegriffe, wie aus 2, 6 und 3, 1 hervorgeht. Der Gereifte ist der Pneumatiker, d. h. der mit dem Geist Gottes Begabte, dem allein Paulus seine *σοφία* verkünden will (1. Kor. 2, 6), denn er ist fähig, die *σοφία* richtig zu erfassen. Unter *τέλειος* versteht also Paulus den sittlich gereiften Christen, in dem Christi Geist herrscht, der die Erkenntnis besitzt und die *σοφία θεοῦ* in sich aufzunehmen vermag und daher *πνευματικός* ist[34].

[32] W. Bauer, Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus. 1902.
[33] W. Bauer, S. 23.
[34] Vergl. H. Weinel, Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes. 1920: Paulus verwendet die gnostische Dreiteilung der Menschen in Pneumatiker, Psychiker und Sarkiker.

Bei aller Verwandtschaft, welche dieser Begriff τέλειος bei Paulus mit der orientalisch-hellenistischen Mystik aufweist, tritt doch auch der Gegensatz zu ihr deutlich hervor. In dieser vollzieht sich nämlich die γνῶσις, die Gottesschau, unter ganz anderen Bedingungen als bei Paulus. Sie kommt zustande unter „σιωπή“ und unter καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων; sie verrät so ihren mystisch-enthusiastischen Charakter[35]. Das eben ist die Eigenart der christlichen Religion, daß sie den Christen in erster Linie in Beziehung setzt zum sittlichen Leben, während dies bei den Gnostikern und der orientalisch-hellenistischen Mystik nicht der Fall ist. Man empfängt den νοῦς und hat sofort die Erkenntnis des Alls, εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσιν, Corp. Hermet. I, 22; man ist ohne weiteres τέλειος, Corp. Hermet IV, 4, ja sogar θεῖος, Corp. Hermet. X, 9.

Dieser Begriff τέλειος wird also verschieden gewertet. Wie bei Paulus trotz aller Verwandtschaft der Gegensatz zur Gnosis und hellenistischen Mystik deutlich hervortritt, so ist dies auch der Fall Eph. 4, 11 ff.: Und eben dieser hat der Gemeinde gegeben die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen tüchtig zu machen, ihren Dienst auszuführen, εἰς ἔργον διακονίας, zu bauen den Leib Christi, bis wir alle gelangt sind zur Einheit im Glauben und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, ein vollkommener Mann zu werden, εἰς ἄνδρα τέλειον, um zur rechten Reife zu gelangen des Erfülltseins von Christus, damit wir nicht mehr unmündig sind, νήπιοι, von jedem Wind der Lehre hin- und hergeschaukelt und umhergetrieben durch das Trugspiel der Menschen, durch die Verführungskünste der Irrlehre, vielmehr uns zur Wahrheit bekennen und in Liebe in allen Stücken hineinwachsen in dem, der das Haupt ist, Christus. Es ist hier von gnostischen Irrlehrern die Rede und der Gedanke zum Ausdruck gebracht: Wenn die Christen ihren Dienst ausführen und den Leib Christi bauen, dann sind sie nicht mehr νήπιοι, sondern wachsen hinein in Christus, sie werden τέλειοι. Die ἐπίγνωσις wird auch hier mit der Ertüchtigung im Dienste Gottes in Verbindung gebracht und ist das Besitztum des vollkommenen Menschen, welcher im Gegensatz zu dem νήπιος steht, der sich der Irrlehre zugewendet hat. 2. Ptr. 1, 6 ff. findet

[35] Vergl. Corp. Hermet X, 5 f.; ferner K. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit. 1918, 1921².

sich derselbe Gedanke: durch sittliche Betätigung werden sie nicht ohne Frucht bleiben für die Erkenntnis Christi; 2. Ptr. 1, 3: sie haben an der göttlichen Natur Anteil, entronnen dem Lustverderben der Welt; ferner Kol. 2, 3: sie sind zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes, Christi, gekommen, in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen sind; vergl. Kol. 1, 10; 3, 10; Barn. 2, 3: Und bleiben diese (Gottesfurcht, Geduld, Langmut, Selbstbeherrschung) unbefleckt vor dem Herrn, so gesellen sich freudig zu ihnen Weisheit, Einsicht, Wissen, Erkenntnis.

In diesem Sinn ist auch in Jc. *τέλειος* zu deuten. Die Christen sind nicht mehr *νήπιοι*, sondern haben an der göttlichen Natur Anteil, sie sind *τέλειοι ἐν Χριστῷ*, Kol. 1, 28; durch ihn schauen sie, wie es 1. Clem. 36, 1 f. heißt, in die Höhen der Himmel und erkennen wie in einem Spiegel Gottes untadeliges und erhabenes Aussehen; sie haben neben ihrem Glauben auch noch die vollkommene Erkenntnis, Barn. 1, 5 *γνῶσις*, ja sogar noch mehr, nämlich die *επίγνωσις*, wie es Eph. und 2. Ptr. heißt. So steht *τέλειος* bei Jc. ebenfalls im Gegensatz zu der hellenistischen Mystik und Gnosis. Wenn er die *τελειότης* so eindringlich von sittlichen Qualitäten abhängig macht und betont, daß man in dieser Errungenschaft einen Zustand erreicht hat, der in keiner Weise einen Mangel in sich schließt, wenn er gleich darauf im folgenden Satz ausführt: wenn einer aber Weisheit haben will, so bitte er Gott[36], gleich als ob dies gar nicht mehr vorkommen könne, weil man als *τέλειος* alles hat, was man zur Seligkeit braucht, so zeigt doch eben dieser Hinweis an, daß die Gegner die *τελειότης* ähnlich wie in der hellenistischen Mystik von jener *σοφία ἄνωθεν* abhängig machen, deren sie sich in unberechtigter Weise rühmen und die ihnen 3, 13 ff. abgesprochen wird. Nicht jene sind *τέλειοι*, sondern die Kirchlichen, meint Jc.; sie besitzen das Geheimnis und die volle Erkenntnis[37]. Nicht die Beziehung auf Rebekka und ihren Sohn, der noch der Weisheit benötigt, hat den Jc. dazu veranlaßt, V. 5 von der *σοφία* zu reden, sondern weil dieser bei der Behauptung der Vollkommenheit durch sittliche Taten, durch ein *ἔργον τέλειον*, eine

---

[36] Über die rechte Voraussetzung zur Gebetserhörung vergl. die Ausführungen bei: von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. 1901.

[37] Vergl. Eph. 1, 8. 17 f.; 3, 9; 1. Tim. 2, 4; 2. Tim. 2, 25; 3, 7; 1. Clem. 40, 1.

Polemik gegen die gnostische Behauptung der Vollkommenheit durch den Besitz der *σοφία ἄνωθεν* im Auge hat, kommt er 1, 5 auf die Weisheit zu sprechen und gibt an, wie diese zu erlangen ist.

c) Die Gottesaussagen, Kap. 1, 5—17.

Die Leser müssen nach *σοφία* verlangt haben[38], denn der Vf. sagt: Wenn es einem von euch an Weisheit fehlt, so bitte er Gott, der allen gibt, einfach (ohne Hintergedanken), *ἁπλῶς,* und ohne zu schelten (schmähen), so wird es ihm gegeben werden. An Menschen, vergl. 3, 1 ff., sollen sie sich nicht wenden, wenn sie Weisheit brauchen. Gott gibt sie bestimmt, aber nur dem, V. 6, der im rechten Glauben bittet, ohne dabei zu zweifeln; ein Zweifler kann von Gott nichts erreichen. Aus der ganzen Art der Redeweise (vergl. den Anfang von V. 6 und 7) und der starken Betonung, daß nur der im Glauben Betende etwas erreicht, geht hervor, daß Jc. sich mit Leuten auseinandersetzt, die behaupten, Gott schelte (V. 5), man erreiche von ihm auf seine Bitten nichts, er habe Hintergedanken, daß er ihnen klar macht, warum sie von Gott nichts erreichen können: denn wer zweifelt, gleicht einer Meereswoge, die vom Winde bewegt und hin und her geworfen wird (V. 6b), er ist ein *ἀνὴρ δίψυχος* und unbeständig auf allen seinen Wegen[39]. Das Wort *δίψυχος* findet sich im NT. nur in unserem Brief, hier und 4, 8; dagegen öfters im Hirten des Hermas, mand. V, 2, 1: die Leeren und Zweifler; mand. IX, 5: Denn die im Hinblick auf Gott schwanken, das sind die Zweifler, und sie werden gar nichts von dem erlangen, was sie bitten. Die aber im Glauben vollkommen sind, die bitten um jedes Ding, hoffend auf den Herrn, und empfangen, weil sie ohne Wanken bitten, ohne zu zweifeln[40]. Sim. VIII, 7, 2: ... das sind die Zweifler und Verleumder und solche, welche niemals friedsam gegen einander, sondern allzeit in Meinungsverschiedenheiten sind; vis. III, 4, 3; 1. Clem. 23.

Jc. will hier sagen: Diejenigen, welche behaupten, man erreiche von Gott auf seine Bitten hin nichts, sind nicht bloß *κενοί* und *ψυχικοί,* sondern *δίψυχοι,* sie haben eine geteilte Seele, oder wie

---

[38] Vergl. 2. Tim. 3, 6 ff.
[39] Vergl. Eph. 4, 14.
[40] Auch Hermas begründet die Nichterhörung des Gebetes mit dem Unglauben und mahnt mand. IX, 8 zu prüfen, ob nicht die Sünde, ein Fehltritt, der Grund zur Hinauszögerung der Gebetserhörung sei.

es Tim. 3, 8 vom Gegner heißt: ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν. Sie schwanken, wie Iren. I, 13, 7 von den Anhängern des Zauberers Markus sagt, hin und her und sind nach dem Sprichwort weder drinnen noch draußen, indem sie diese Frucht von dem Samen der Kinder der Erkenntnis haben. Sie sind herbstliche Bäume ohne Frucht, zweimal abgestorben, entwurzelt, wilde Meereswogen, Jud. 12; vergl. Herm. sim. 3, 1.

Aber nicht bloß diese Vorstellung findet sich bei den Gegnern, daß Gott die Bitten der Menschen nicht erfülle, sondern auch die Behauptung, man würde von Gott zum Bösen versucht. Diese muß man aus V. 13 herauslesen, wenn es heißt: Niemand sage, wenn er versucht wird, ich werde von Gott versucht; denn Gott, unversuchbar vom Bösen, versucht selbst niemanden. V. 14 führt Jc. aus, daß die Versuchungen ihren Ursprung im Menschen selbst haben, nicht in Gott: Jeder wird versucht von seiner eigenen Begierde, gezogen und geködert; dann empfängt die Begierde und gebiert die Sünde, die Sünde aber, zur Vollendung gebracht, gebiert den Tod; vergl. Herm. sim. VI, 2, 1: Das ist der Engel der Schwelgerei und des Betrugs. Dieser verdirbt die Seelen der Knechte Gottes und macht sie von der Wahrheit abwendig, indem er sie durch die bösen Begierden betrügt, in denen sie umkommen. Auch an unserer Stelle ist die ἐπιθυμία als Person zu denken, als verlockende Buhlerin (von Soden). Daß die Versuchung jetzt nicht mehr auf Gott zurückgeführt wird, während es Math. 6, 13 unbedenklich geschah, wird uns später noch beschäftigen.

Die nächsten Verse 16—18 sind keineswegs von V. 13—15 zu trennen, wie es Weizsäcker[41] tut; sie begründen, was vorher gesagt war, daß Gott die Menschen nicht versuche: Lasset euch nicht irre machen, meine geliebten Brüder, nur gute Gabe und ein ganz vollkommenes Geschenk kommt von oben herab, von dem Vater der Lichter, bei welchem es keine Veränderung gibt oder Abschattung durch Veränderung. Er hat es gewollt und uns geboren durch das Wort der Wahrheit, daß wir seien eine Art Erstlingsfrucht unter seinen Geschöpfen. Da der Vf. die eindringliche Mahnung gibt, sich nicht irre machen zu lassen, so muß man gelehrt haben, Gott gebe den Menschen keine vollkommenen Gaben, er sei unvollkommen. Von Gott wird daraufhin das Höchste ausgesagt, daß er gut sei; es gehe daraus hervor, daß er die Menschen

[41] Vergl. auch A. Meyer, S. 175.

durch das Wort der Wahrheit an den Anfang der Schöpfung gesetzt habe.

Diese hier bekämpften Lehren, Gott erfülle die Bitten der Menschen nicht, er schelte, schmähe, er habe Hintergedanken, er versuche die Menschen zum Bösen und gebe ihnen keine vollkommenen Gaben, finden wir ausgesprochen vor allem bei Marcion[42]. So lehrt dieser Gnostiker, daß die Welt von einem Gott geschaffen sei, qui a lege et prophetis annuntiatus est deus malorum factor et bellorum concupiscens et inconstans quoque sententia et contrarius sibi ipse, Iren. I, 27, 2. Von ihm heißt es Tert. II, 16: irascitur et aemulatur et extollitur et exacerbatur; Tert. II, 13: deus, ut dicitis, saevit. Tert. I, 27: malus enim, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur. Tert. IV, 27: creator inaequalis et ipse, inconstans, levis, aliud docens aliud faciens. II, 7: creator dominus, futilis, instabilis, infidelis, rescindens quae instituit. Irenaeus verfaßte ein Sendschreiben an den Gnostiker Florinus: *περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν.* Wie man nach Ptolemaeus' Brief an die Flora[43], 1, 4 und 5, 2 ff., aus dem unvollkommenen Charakter des Gesetzes auf einen unvollkommenen Gott geschlossen hat, so haben wir auch hier bei der Behauptung der unvollkommenen Gaben Gottes an einen unvollkommenen Gott zu denken, von dem man allerlei Mangelhaftes aussagte[44].

Bei Jc. sind also alle Aussagen über „Gott" nicht willkürlich gewählt, sie haben eine ganz bestimmte Tendenz, sie wollen die Gegner treffen, die den Schöpfergott, den Jc. und die kirchlichen Schriften für den „Gott" halten, während die Gnostiker es nicht tun, mit allerlei Mängel und Fehler behaftet glauben, und die Einzigartigkeit des Schöpfergottes hervorheben, dem kein anderes Wesen übergeordnet ist. Der Vf. polemisiert gegen den Demiurgen[45], welcher als unvollkommen galt, als deus inferior, Tert. V,

---

[42] Vergl. A. v. Harnack, Marcion. 1921, 1925².

[43] Kleine Texte, hrg. von H. Lietzmann.

[44] Iren. I, 9, 3: Gottlos aber über alle Gottlosigkeit sind die, welche den Schöpfer Himmels und der Erde, der allein Gott der Allmächtige ist, über dem kein anderer Gott ist, aus einer Mangelhaftigkeit, die selbst wieder aus einer Mangelhaftigkeit entsprang, hervorgegangen sein lassen, so dass er nach ihnen das Erzeugnis einer dritten Mangelhaftigkeit wäre.

[45] 1. Tim. 2, 5 wird neben der Einheit Jesu Christi, des Menschen und Mittlers Gottes und der Menschen, die Einheit Gottes hervorgehoben; sie wird sich gegen die Vorstellung vom Schöpfergott, dem Demiurgen, richten, der die Welt ohne den Willen des über alles erhabenen Vaters geschaffen habe, eine Anschauung, die die Einheit Gottes zerstört; erstere Vorstellung bekämpft den Doketismus, welcher lehrt, ein anderer

18; I, 11; II, 2, als mobilis et instabilis, levis et improvidus, im Gegensatz zu dem deus superior, dem allmächtigen, guten Gott, der super omnia ist, deus, qui est super omnem principatum et initium et potestatem, Iren. III, 7, 1. Dieser ist sola et pura benignitas Tert. I, 2, principalis et perfecta bonitas I, 23, deus tantum modo et perfecte bonus I, 24; er ist tranquillus, mitis, placidus; non minatur mitissimus deus, quia nec iudicat nec irascitur Tert. IV, 19. Tert. de carne 5: deus optimus et simplex *ἁπλοῦς* et bonus tantum. Mit diesem letzteren[46], der das Unsichtbare geschaffen hat, dem Vater Jesu Christi, Tert. I, 16, sucht Jc. seinen Gott gleichzustellen. Nicht der Demiurg, sondern deus optimus, *ὁ πατὴρ τῶν φώτων,* der super omnia ist, ist es, der die Bitten der Menschen erfüllt, der einfach, ohne Hintergedanken gibt, ohne zu schelten. Der Ausdruck *ἁπλοῦς,* auf Gott angewendet, kommt sonst nirgends im NT. vor und hat seine Beziehung aus dieser Polemik[47].

Daß wir mit diesen Ausführungen unseres Briefes in der nachapostolischen Zeit stehen, zeigen uns auch die Ps.-Clem.-Homilien. Auch diese wenden sich gegen die marcionitische These von dem obersten guten Gott und von dem Weltschöpfer, dem Gott der Juden, gegen die Behauptung, Gott versuche die Menschen, er sei unvollkommen, er sei böse. Zunächst Ps.-Clem.-Hom. II, 43: Hier wird Gott als Herr und Schöpfer aller Dinge bezeichnet; II, 42; Ps.-Clem.-Hom. X, 19: *ἔστιν δὲ ἴδιον Θεοῦ, τοῦ τὸν μόνον εἶναι, ὡς πάντων ποιητὴν, οὕτως καὶ κρείττονα,* ferner XIII 4 und öfters; II 43[48]: *εἰ γὰρ ψεύδεται, καὶ τίς ἀληθεύει; ἢ ὅτι πειράζει ὡς ἀγνοῶν, καὶ τίς προγινώσκει; εἰ δὲ ἐνθυμεῖται καὶ μεταμελεῖται, καὶ τίς νῷ τέλειος καὶ γνώμῃ ἔμμονος; εἰ δὲ ζηλοῖ... εἰ δὲ ἀδυνατεῖ, καὶ τίς πάντα δύναται; εἰ δὲ ἀδικεῖ, καὶ τίς δίκαιος; εἰ δὲ κακὰ κτίζει, καὶ τίς ἀγαθὰ πράξει; εἰ δὲ κακὰ ποιεῖ, καὶ τίς ἀγαθά;* 44: ... *τίς ἅγιος καὶ τίς καθαρὸς καὶ τίς τέλειος; ... εἰ αὐτὸς πονηροὺς ... ἀγαπᾷ καὶ τίς ἔσται δίκαιος κριτής; εἰ αὐτὸς μεταμελεῖται καὶ τίς βέβαιος; εἰ αὐτὸς κακοὺς ἐκλέγεται, καὶ τίς ἀγαθοὺς*

---

sei Jesus, ein anderer aber Christus. Vergl. Iren. adv. haer. III, 16, 6; III, 16, 9: Einer und derselbe ist Jesus Christus, der Sohn Gottes. Vergl. Weinel, Bibl. Theologie des NT.

[46] Vergl. Ps.-Clem. hom. II, 22: *καὶ οὔτε Θεόν, τὸν κτίσαντα τὸν κόσμον, ἀνώτατον εἶναι λέγει.*

[47] Vergl. Brief des Ptolemäus an die Flora 5, 7: *ἡ οὐσία ἐστὶν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτοόν, ἁπλοῦν τε καὶ μονοειδές.*

[48] Nach Harnack ist dies Sündenregister des at. Gottes wohl den Antithesen entnommen.

προσίεται; Ps. Clem.-Hom. III, 38 hält Simon Magus dem Petrus entgegen: Gott ist *ἀτελής, ἐνδεής, οὐκ ἀγαθός, καὶ πολλοῖς καὶ μυρίοις χαλεποῖς ὑποκείμενος πάθεσιν.* Ps.-Clem.-Hom. III, 39 wird aus dem Verhalten Gottes auf sein unvollkommenes Wesen geschlossen: *καὶ τὸ γεγράφθαι, καὶ ὠσφράνθη κύριος ὀσμὴν εὐωδίας, ἐνδεοῦς ἐστι, καὶ τὸ ἐπὶ κνίσσῃ σαρκῶν ἡσθῆναι, οὐκ ἀγαθοῦ. τὸ δὲ πειράζειν, ὡς γέγραπται, καὶ ἐπείρασεν κύριος τὸν Ἀβραάμ, κακοῦ καὶ τὸ τέλος τῆς ὑπομονῆς ἀγνοοῦντος.*

Beachtenswert ist es, wie man sich im antignostischen Kampf mit der 6. Bitte des Herrengebets abfindet. Bei Jesus wird die Versuchung ohne Bedenken aus Gottes Hand genommen, Mth. 6, 13: *καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,* Jc. dagegen führt die Versuchung ausdrücklich nicht auf Gott zurück, sondern auf die *ἐπιθυμία.* Seine Worte erscheinen als Polemik gegen das V. U., als eine Korrektur desselben. Hier blickt etwas von den Schwierigkeiten durch, die die Kirche hatte, als es im antignostischen Kampf um die nt. Literatur und ihre Auslegung ging, wie ja 2. Ptr. 3, 16 zeigt, in welcher Verlegenheit man sich den großen Paulusbriefen gegenüber befand. Schließlich suchte man sich seit Marcion dadurch zu helfen, daß man die 6. Bitte mannigfach umschrieb. Die Ps.-Clem.-Hom. geben uns eine gute Parallele III, 55; hier ist *ὁ πονηρός* als Versucher angegeben: *τοῖς δὲ οἰομένοις ὅτι ὁ Θεὸς πειράζει, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ἔφη. ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων, ὁ καὶ αὐτὸν πειράσας.* Bezeichnend sind weiter die Ausführungen Ps.-Clem. XIX, wo Simon und Petrus über die Frage diskutieren, ob *ὁ πονηρός* von Gott stamme oder nicht. Sie beleuchten so recht die Zeit, in die wir den Jc. zu setzen haben. XIX, 3 heißt es, *αὐτίκα γοῦν οὐκ ἀνάγκη τόν πονηρόν, ὃν καὶ σὺ φῂς ὑπάρχειν, ἢ γενητὸν εἶναι ἢ ἀγένητον;* XIX, 5 antwortet Petrus: *εἰ δὲ ἀγαθὸν ποιῆσαι θέλων μὴ δύναιτο, καὶ οὕτως ἀγαθός ἐστιν, ὅτι θέλει μέν, οὐ δύναται δέ.* XIX, 10: *εἰ ἐκ Θεοῦ ὁ πονηρὸς γεγένηται, τῆς αὐτῆς αὐτῷ ὢν οὐσίας, καὶ πονηρός ἐστιν.* Vergl. auch XIX, 12.

Wenn wir den Brief in jene frühe Zeit setzen würden, in der die Herrenworte noch von Mund zu Mund gingen, wie B. Weiß u. a. es tun, so bliebe ganz unverständlich, wie der Bruder Jesu seinem Bruder und Meister so widersprochen haben sollte und dies noch dazu in dem Mustergebet, das Jesus gegeben und das in der Gemeinde das höchste Ansehen genoß. Nein, unser Brief gehört einer ganz anderen Zeitepoche an, der Zeit, in der die

Frage unde malum die Gemüter lebhaft bewegte, wie sie die Ps.-Clem.-Hom. widerspiegeln.

Einige Ausdrücke haben wir noch ins Auge zu fassen, die gut in den Zusammenhang des Ganzen hineinpassen und uns eine Bestätigung des Gefundenen geben. Der Satz 1, 13: *ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν,* der manchem Exegeten anstößig ist (vergl. Spitta), kann nur heißen: Gott ist unversuchbar, d. h. er kann vom Bösen nicht versucht werden. Was soll aber diese Bemerkung hier, wenn sie nicht im Gegensatz steht zu solchen göttlichen Wesen, die versuchbar sind und sich zum Bösen versuchen lassen? Von göttlichen Wesen galten als versuchbar die Engel. Demnach will Jc. hier zum Ausdruck bringen: Unser Gott ist nicht ein Engelwesen, das versuchbar ist und die Menschen versucht[49]; also auch dieser Satz führt uns auf eine Polemik gegen den Demiurgen, dessen Eigenschaften uns bekannt sind.

Hatte Jc. 1, 13 in negativer Form zum Ausdruck gebracht, daß sein Gott nicht ein untergeordnetes Engelwesen ist, wie es der Demiurg war, so geschieht dies 1, 17 direkt durch den Ausdruck *πατὴρ τῶν φώτων,* Vater der Gestirne. Da letztere als Engelwesen gedacht werden, kann *πατὴρ τῶν φώτων* auch heißen: Vater der Engel. Aber im Zusammenhang mit der Polemik gegen den Demiurgen sind speziell mit diesen Engelwesen die Äonen gemeint. Auch Iren. bezeichnet diese mit *φῶτα*[50]. Jc. will sagen: Unser Gott ist der höchste gute Gott, der Vater des Unsichtbaren. Nach Marcion war dies aber nicht der Weltschöpfer, sondern der deus optimus Tert. I, 16. Auch hier will Jc. den Gegner treffen und zum Ausdruck bringen: Vom höchsten Gott, welcher *ἀγέννητος* ist[51] und qui mundum fecit et nos creavit[52], kommen nur gute und vollkommene Gaben. Vergl. auch die Bezeichnung Gottes als *δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων,* 1. Clem. 35, 3, und als *θεὸς τῶν αἰώνων,* 1. Clem. 55, 6; Hbr. 1, 2; 1. Tim. 6, 15 f.; 1. Joh. 1, 5: Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm.

Wenn dann von Gott weiter ausgesagt wird: bei Gott gibt es keine Veränderung noch Verdunkelung durch Veränderung, so paßt dies ebenfalls gut in diesen Zusammenhang. Bei dem Satz:

---

[49] Vergl. auch Ps.-Clem. Hom. 3, 43; 3, 39; 3, 55. Das dualistische System der Gnostiker bekämpft auch Jud. 16: Diese sind Murrer, die das Schicksal anklagen und nach ihren Lüsten wandeln.

[50] Iren. adv. haer. II, 17, 5.

[51] Ptolemäus an die Flora V, 7. Kl. Texte.

[52] Ps.-Clem. Hom. III, 6.

ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγή ist an Gott zu denken, der reines Licht ist im Gegensatz zu den Gestirnen, die Veränderungen bezw. Verdunkelungen ihres Lichtes ausgesetzt sind, und demnach der Unterschied zwischen dem guten Gott und den unvollkommenen Engelwesen der Gnostiker angegeben. Auf Letzteres führt uns besonders Tert. IV, 31: negat Marcion moveri deum suum, wo die Gutheit dieses Gottes im Gegensatz zum Weltschöpfer, der mobilis et instabilis ist, zum Ausdruck gebracht werden soll[53]. Demnach ist der Gedanke folgender: Gott ändert sein Wesen nicht; er ist, um mit Tert. I, 26 zu reden, sola et pura benignitas.

Was den Ausdruck τροπῆς ἀποσκίασμα betrifft, so ist sehr unwahrscheinlich, daß die durch das Wandeln der Lichter auf Erden hervorgerufenen Verdunkelungen gemeint sind (gegen Windisch). Τροπή heißt die Wendung, Veränderung und wird von der wechselnden Stellung der Gestirne gebraucht, bedeutet aber auch jede beliebige Veränderung wie παραλλαγή. Zum richtigen Verständnis führt uns Iren. adv. haer. II, 8, 3, wo es heißt: noch wird eine Leere und ein Schatten sein können, wo schon vorher der Vater ist, ohne daß sein Licht abnehme und sich verliere in die Leere. Demnach erhalten wir den Gedanken: Gott ist reines Licht und keiner Verdunkelung seines Wesens ausgesetzt[54]. Auch hier sehen wir deutlich die Absicht des Vf.s, seinen Gott als höchstes Wesen, das keinen Tadel in sich schließt, darzustellen. Die ständige Lichtheit Gottes läßt keinen sittlichen Mangel zu.

d) Der λόγος ἀληθείας, Jc. 1, 18.

Jc. 1, 18 gibt uns einen weiteren Beweis für die im vorigen Vers behaupteten Aussagen über die Eigenschaften Gottes und zeigt zugleich, daß Jc. auf gnostische Gedanken Bezug genommen hat, denn V. 18 ist der analoge kirchliche Gedanke, der dem gnostischen entspricht, daß aus dem πατὴρ τῶν φώτων die Äonen emaniert sind. Dazu kommt, daß auch das Wort βουληθείς[55] in

---

[53] Tert. 4, 1: Marcion solet creatorem mobilitatis et inconstantiae nomine reprehendere. Iren. adv. haer. II, 3, 1: Instabilis ... est Marcionis deus.

[54] Vergl. 1. Joh. 1, 5 f.: Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm. 1. Tim. 6, 16: der da wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann. Brief des Ptol. an die Flora V, 7: ἡ οὐσία ἐστὶν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτοόν.

[55] A. Meyer meint S. 174, daß es seltsam gestellt sei, so daß wir nicht wüßten, worin eigentlich Gottes Absicht bestände; er glaubt, daß es in

den Zusammenhang der Widerlegung gut paßt. Es gibt den Unterschied von dem gnostischen πατὴρ τῶν φώτων an. Mit Schwegler ist am besten an eine Polemik gegen den göttlichen Emanationsprozeß zu denken. Die Äonen nämlich, die das Pleroma füllen, sind eine absteigende Reihe, jeder folgende ist ein Ausfluß des Vorhergehenden; sie sind also nicht nach dem Willen des πατὴρ τῶν φώτων geschaffen, sondern jeder Äon hat aus eigenem Antrieb den folgenden emaniert[56]. Unser Gott dagegen, so ist des Vf.s Ansicht, hat die Christen nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit geboren[57]. Daß ἀπεκύησεν hier ein fremdes Element ist, verrät sich dadurch, daß es unkorrekt ist, denn von Gott kann man nicht aussagen: ἀπεκύησεν; dies Wort kommt im NT. auch nur hier vor (1, 15. 18). Dagegen ist es korrekt in der Lehre der Gnostiker, z. B. der Valentinianer, denn die Äonen gehen aus dem weiblichen Prinzip, das im männlichen enthalten ist[58], hervor, und in der Schilderung des Emanationsprozesses wird es von der Σιγή nicht vom Προπάτωρ gebraucht. Jc. entreißt den Gnostikern diesen Ausdruck, um den Gedanken hervorzuheben, nicht die Äonen hat Gott geschaffen, sondern die Christen, und zwar nach seinem Willen. Beachtenswert ist, daß Grafe bei λόγος ἀληθείας meint, hier könnte unser Vf. einen aufgegriffenen Ausdruck im andern Sinn verwertet haben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch hier, wo die Christen als die bezeichnet sind, die durch den λόγος ἀληθείας geboren sind und so gleichsam eine Art Erstlingsopfer der Schöpfung bilden, ein Gegensatz zu den Äonen zum Ausdruck kommt, die durch den Λόγος, der aus der Ἀλήθεια hervorgegangen ist, geboren sind und den Anfang einer Schöpfung bilden. Eine solche Vorstellung, in der die Äonen, die durch den Λόγος geboren sind, den Anfang einer Schöpfung bilden, gibt es bei den Valentinianern[59]. Hier wird der Λόγος als Vater bezeichnet von allen,

---

Verbindung mit ἀπεκύησεν, wollend gebar er, eine Deutung des Namens Ruben sei, worin ihn noch bestärkt das Wort ἀπαρχή, Erstgeburt, denn es sei ein Hinweis auf Gen. 49, 3: Ruben, mein Erstgeborener bist du. S. 269.

[56] Iren. adv. haer. II, 1, 1; II, 3, 1; II, 17, 9 ff.; II, 34, 2 u. a.

[57] Ps.-Clem. Hom. III, 6: Unius ac solius Dei qui mundum fecit et nos creavit et omnia praebuit.

[58] Iren. adv. haer. I, 1: ἀῤῥενόθηλυς. Auch in den Oden Salomos tritt diese Zweigeschlechtlichkeit der Gnosis hervor, die ein gnostischer Zug in ihnen ist (8, 14; 14, 2; 19, 3 f.). Gerade in 19, 1 f. ist deutlich, daß hier unmöglich Jüdisches im Hintergrund ist, sondern Christliches, aber sicherlich phantastisch Gnostisches.

[59] Iren. adv. haer. I, 1, 1.

die nach ihm kommen sollen, der Anfang und die Gestaltungskraft, *μόρφωσις*, des ganzen Pleroma. Jc. will hier offenbar die Pleromavorstellung den Gegnern entreißen; die Christen sind das Pleroma, sie sind durch den *Λόγος Ἀληθείας* geboren und bilden eine Art Erstlingsopfer seiner Schöpfung.

Mit der Bekämpfung der Äonenlehre steht Jc. keineswegs allein. Im Epheserbrief[60] ist 1, 23 und 3, 19 auf die Pleromavorstellung angespielt; sie ist auf die Kirche angewendet. Gegen die gnostische Äonénlehre wird die überragende Größe des Christus betont 1, 20: das Geheimnis seines Willens, wenn die Zeit erfüllt wäre, das All unter ein Haupt zu fassen, in dem Christus, sowohl was im Himmel als auch auf Erden ist; 3, 9: Das Geheimnis, das verborgen war von den Äonen her in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, damit jetzt kundgetan wird den Herrschaften und Mächten im Himmel durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes; 1, 20: er setzte ihn zu seiner Rechten in der Himmelswelt, hoch über alle Herrschaft, Macht, Gewalt, Hoheit und alle Namen, die genannt werden nicht nur in diesem, sondern auch im zukünftigen Äon[61]. Wenn die Gnostiker behaupten, daß die Äonen den Inbegriff des ganzen Pleroma ausmachen, so steht Kol.[62] 2, 9 diesem entgegen, daß in dem Christus, dem Schöpfer der Himmelsmächte, die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne; ja es wird sogar gesagt, daß Christus das Bild des unsichtbaren Gottes sei (1, 15), nicht irgendeines Äonen, daß das Geheimnis den Äonen und den Geschlechtern verborgen blieb (1, 26), aber den Heiligen mitgeteilt

[60] Er wendet sich 4, 14 gegen die Verführungskünste der Irrlehre und betont, daß die Kirche das Geheimnis und die volle Erkenntnis besitze (1, 8; 1, 17 f.; 3, 9), fordert auf, sich nicht mit leeren Worten verführen zu lassen (5, 6), und wenn in diesem Zusammenhang das sittliche Verhalten, unter anderem auch Unzucht, getadelt wird, so wird man wohl an libertinistische Gnostiker zu denken haben. Vergl. Weinel, Bibl. Theol. d. NT.

[61] Vergl. Ign. ad. Eph. 19, 2; 1. Clem. 36, 2.

[62] Dem Kol. zufolge, in welchem wir gnostisches Judenchristentum verbunden mit Askese bekämpft finden (2, 16; 2, 20 f.), verehrt man Engel; es ist eine Art Philosophie 2, 8, auf die man sich gründet; man hält sich nicht an das Haupt 2, 10, das doch nicht nur das Haupt der Kirche 1, 18, sondern auch jeder Herrschaft und Gewalt ist, d. h. aller Engelsmächte 2, 10; man verehrt Elementargeister, nicht Christus. Dieser Engelverehrung gegenüber wird betont, daß Christus ist der Erstgeborene aller Schöpfung; er ist der Höchste 1, 15; in ihm ist nicht nur das All geschaffen, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte, sondern das alles ist durch ihn geschaffen; er ist vor ihnen dagewesen; sie haben erst in ihm ihren Bestand 1, 16—18, vergl. Iren. I, 4, 5. Vergl. Weinel, Bibl. Theologie d. NT.

wurde, damit sie vollkommen in Christus wären (1, 28), in dem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen seien (2, 3). Ähnliche Gedankengänge finden wir auch im Hebräerbrief[63]. Von jüdischen Mythen (vergl. Ign. ad. Magn. 8, 1: *μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς*) und endlosen Geschlechtsregistern, die nur Grübeleien schaffen (1. Tim. 1, 4; 4, 7; Tit. 1, 14; 3, 9) und zu Wortstreitereien (1. Tim. 6, 4) und zu Gesetzeszänkereien führen (2. Tim. 2, 14; 2, 23; Tit. 3, 9), reden die Pastoralbriefe[64]. Mit jenen Mythen und Genealogien sind die Äonen gemeint; sie sind in den Augen des Kirchenmannes leeres Gerede (2. Tim. 2, 16; 1. Tim. 1, 6). Gegen diese richtet sich auch Jud. 4, wenn es heißt: Sie verleugnen den einzigen Herrscher und Herrn Jesus Christus und verachten Hoheit und lästern Herrlichkeiten. Solchen Gegnern gegenüber wird 2. Ptr. 2, 10 gesagt: Sie sind mit der Begierde nach Befleckung hinter dem Fleisch her und verachten Hoheit und haben keine Scheu vor Herrlichkeiten, vergl. Jud. 8. Die Erniedrigung des Heilands zu einem Engelwesen empfand man als eine Lästerung und Verleugnung Christi (Jud. 4). Bei dem Ausdruck Hoheit ist vielleicht an Gott zu denken (siehe oben), von dem die Gnostiker „lästerlich" lehrten, daß der Weltschöpfer nicht der höchste und gute Gott sei,

---

[63] Es wird hier mehr die Gottheit des Sohnes, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, der Abdruck seines Wesens, betont; er ist der Träger aller Dinge 1, 3, vergl. Iren. II, 30, 9, durch ihn sind die Äonen gemacht 1, 2, er ist höher als alle Engelmächte 1, 4, diese müssen sich vor ihm beugen und ihn anbeten 1, 6, sie sind vergänglich 1, 8—13; sie sind dienende, helfende Geister; nicht ihnen ist die zukünftige Welt unterstellt 2, 5, sondern dem Menschensohn. Vergl. Weinel, Bibl. Theologie d. NT.

[64] In ihnen finden wir das Bild der „fälschlich sogenannten Gnosis" 1. Tim. 6, 20. Man zieht sich nach eigenen Lüsten Lehrer, wie einem das Ohr juckt 2. Tim. 4, 4, vergl. Herm. mand. XI, 13 und sim. IX, 25, 2. Den falschen Lehren wird die Kirche als Säule und Pfeiler der Wahrheit entgegengesetzt 1. Tim. 3, 16. Man läßt sich für seine Lehren bezahlen 1. Tim. 6, 5; Tit. 1, 11. Zu 2. Tim. 3, 6 ff. vergl. Iren. adv. haer. I, 6, 3. Wir haben es nicht mit Libertinisten zu tun, sondern wie im Kol. und Hebr. mit Leuten aus der Beschneidung 1, 11 und Gesetzeslehrern 1. Tim. 1, 7. Man verlangt Askese, verbietet zu heiraten und gewisse Speisen zu geniessen (1. Tim. 4, 3) in der Meinung, sie seien nicht rein (4, 4). Wenn einige behaupten, die Auferstehung (2. Tim. 2, 18) sei schon geschehen, so wird man an die Pneumatiker erinnert, die von sich behaupten, dass sie auf alle Fälle selig würden, weil sie von Natur aus geistig seien, den göttlichen Samen in sich trügen, vergl. 1. Joh. 3, 9; Iren. adv. haer. I, 6, 4; bei ihnen ist durch die Einpflanzung des geistigen Menschen die Auferstehung bereits vollzogen. Ihnen gegenüber wird betont, Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1. Tim. 2, 3; vergl. Weinel, Bibl. Theologie des NT.).

sondern nur ein Engelwesen. Die Bezeichnung des Evangeliums mit Äonennamen als λόγος ἀληθείας hat eine gute Parallele Ign. ad. Magn. 8, 2: ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών. Hier wird Christus als λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών bezeichnet, um auszudrücken, daß Christus von Gott gekommen ist. Nach den Valentinianern (Iren.) ist die Σιγή das oberste Wesen, das zugleich mit dem ewigen, ungezeugten Urvater da war. Daß der Vf. den Gnostizismus im Auge hat, beweist der Umstand, daß er von dem weiblichen Prinzip Christus hervorgehen läßt. Wir haben hier einen deutlichen Beweis, daß in der Tat gnostische Äonenbezeichnungen von den Kirchlichen aufgegriffen und in ihrem Sinn verwendet worden sind. In der gleichen Weise kann es auch Jc. 1, 18 geschehen sein.

Eine Anspielung an gnostische Äonenbezeichnungen finden wir auch 1. Joh. 1, 1 περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς; diese Stelle müssen wir näher ins Auge fassen. Iren. adv. haer. III, 11, 1 f. wird behauptet, daß das Joh.-Evangelium gegen Cerinth geschrieben sei, und gezeigt, wie Joh. besonders im Prolog die Gnostiker im Auge habe und unter anderem auch den Doketismus bekämpfe. Diesen, verbunden mit antinomistischen Ideen, bekämpft aber ohne allen Zweifel 1. Joh. Schon Hilgenfeld[65] suchte nachzuweisen, daß nicht nur die Irrlehre der in dem Brief bekämpften Antichristen, sondern auch manche Anschauungen des Vfs. selbst zeigten, daß die Entstehung des Briefes in die der Blütezeit des Gnostizismus unmittelbar vorhergehende Zeit zu setzen sei. Als gnostische Elemente in dem System des Briefes bezeichnet er: Die Idee des σπέρμα (3, 9), den Gedanken, daß man Gott nicht fürchten, sondern nur lieben solle (4, 18. 19), und die Vorstellung des χρῖσμα (2, 20). Auch 1. Joh. 1, 1 ist eine Anlehnung an gnostische Vorstellungen. Es ist vom himmlischen Christus die Rede, der mit Gott in Ewigkeit thront, von dem 4, 2; 5, 6 ausgesagt ist, daß er Fleisch geworden sei. Der Logosbegriff ist hier auf Christus übertragen, und zwar in einer recht eigentümlichen Wendung. Er wird als λόγος bezeichnet, der die ζωή in sich birgt; ζωή ist Apposition und personifiziert gebraucht, wie V. 2 zeigt. Es fragt sich nun: Wo finden wir diese Begriffe unmittelbar zusammen zur Bezeichnung des himmlischen Christus? Nicht in dem Johannes-Evangelium und den übrigen

---

[65] Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Joh. 1848. Die joh. Briefe in den Tüb. th. Jahrb. 1855, Heft 4.

johanneischen Briefen, sondern bei den Gnostikern; nach Iren. adv. haer. I, 12, 4 wird er von bestimmten Gnostikern *λόγος* und *ζωή* genannt, und zwar deswegen, weil er von eben diesen Äonen hervorgegangen sei. Nach ihrer Lehre ist im *λόγος* die *ζωή* enthalten. Auf diesen Inhalt ist in unserem Brief echt gnostisch Nachdruck gelegt, denn es heißt weiter: *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη* (im Johannes-Evangelium: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*); es war beim Vater, wir haben es gesehen. Den Gnostikern gegenüber, die den *λόγος* überhaupt nicht Fleisch werden lassen, will der Vf. sagen: Der Ausfluß des göttlichen Wesens, der Inhalt des Logos ist Fleisch geworden. Fast wie eine persönliche Macht erscheint der *λόγος* auch noch an anderen Stellen des NT., so Kol. 3, 16: Der Logos des Christus wohnt unter den Menschen; er wird gelästert (Tit. 2, 5); er ist nicht gefesselt (2. Tit. 2, 9); personifiziert findet sich die Wahrheit in den Oden Salomos[66] und in der Pistis Sophia[67].

e) *νόμος τῆς ἐλευθερίας,* Jc. 1, 25 und 2, 12.

Daß unser Brief weder in die Zeit vor Paulus noch in die Zeit unmittelbar nachher gehört, sondern in eine spätere Epoche, beweisen uns auch die Stellen, die vom *νόμος* handeln. Wir befinden uns in einer Zeit, in der das AT. als ein Lehrbuch der Moral angesehen wird (als Exempelbuch) (2, 8 ff.), in dem die Ritualgesetze ihre Bedeutung verloren haben. Das ganze Gesetz *ὅλος ὁ νόμος* ist in dem *νόμος βασιλικός,* dem königlichen Gebot der Liebe (Mth. 22, 40), zusammengefaßt und bedeutet dem Vf. zugleich auch den Inhalt der neuen Religion. Hatte Paulus die Christen als die Freien bezeichnet[68] im Gegensatz zu den Unfreien des AT., so gehört unser Vf. bereits der Zeit an, in der das Christentum ein Gesetz der Freiheit geworden ist, d. h. der werdenden katholischen Kirche. Die impulsive Kraft der jungen Erlösungsreligion, die das ganze Wesen des Menschen ergreift und ihn innerlich umwandelt[69], ist geschwunden. War bei Paulus der lebendig machende Geist[70], durch den man lebt[71], der im Menschen lebende Christus[72], die

[66] Ausgabe von Ungnad und Stärk, 1910, Nr. 38. 32.
[67] K. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, Pistis Sophia, 1905, S. 5, S. 153.
[68] Gal. 2, 4; 2. Kor. 3, 17; Rm. 7, 3; 1. Kor. 10, 24.
[69] 1. Kor. 2, 3 f.; 1. Thess. 1, 5 f.; 2. Kor. 4, 5 f.; 2. Kor. 3, 18.
[70] 2. Kor. 3, 6.
[71] Gal. 5, 25.
[72] Gal. 2, 20; 1. Kor. 1, 30; 2. Kor. 5, 17; Rm. 8, 1; 16, 11.

Freiheit, die der Geist des Herrn bewirkt[73] und die Menschen zu Gottes Kindern macht[74], das den Menschen erneuernde Prinzip, so treten jetzt als wesentlich hinzu verstandesmäßig zu erfassende Morallehren, die eine sittliche Besserung bewirken sollen. Das Christentum wird immer mehr als das neue Gesetz angesehen, als eine neue Moral. In dem Bewußtsein, daß sie durch das „Gesetz der Freiheit" (2, 12) gerichtet werden sollen, sollen sie sittlich handeln; ein von außen her kommendes Gesetz, das man als nichtvergeßlicher Hörer kennt (1, 25), soll sie auf den rechten Weg bringen. Auch 1, 25 haben wir es nicht mit dem „verinnerlichten Gesetz" (Beyschlag u. a.), das „von innen heraus, in der Weise der freien Selbstbestimmung", den Menschen sittlich neu macht, dem Stande der Bergpredigt zu tun, sondern der Gedanke ist doch 1, 24 ff. folgender: Wie man in den Spiegel hineinschaut, um sein natürliches Aussehen zu bessern, so soll man in das vollkommene Gesetz hineinschauen und darin beharren, um ein Täter des Wortes zu werden; wenn man dies Gesetz aber immer vor Augen haben soll, so ist doch dieses Gesetz nicht ein Gesetz, das von innen heraus den Menschen zu einer neuen Kreatur umwandelt, es ist nicht eine geistige Kraft, sondern es hat lediglich die Bedeutung der Moralgebote, einer neuen Moral. Die beste Parallele finden wir Barn. 2, 6: *ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν*. Herm. sim. VIII, 3, 2: Der Sohn Gottes ist das Gesetz, gepredigt der ganzen Welt; vergl. ferner sim. V, 6, 3: Er zeigte dem Volke die Pfade des Lebens, indem er ihm das Gesetz gab; Justin. dial. 11: *τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη κυριωτάτη πασῶν*. Iren. adv. haer. IV, 34, 4. Der Kampf mit dem Judentum, die Auseinandersetzung mit dem AT. hatte es mit sich gebracht, daß von neuem jüdische Elemente, Sprachgut der alten Religion und Gedanken, vor allem das Gesetzliche in die christliche Literatur hineinkamen. Je später eine Schrift ist, desto mehr zeigt sich dieser Einfluß[75].

Wenn nun den Leuten, die im Namen der *σοφία ἄνωθεν* sittliche Taten verwerfen, ähnlich den Gegnern des Paulus in Korinth, die sich auf die Pistis stützten und sittliche Taten für unnötig hielten,

---

[73] 2. Kor. 2, 17.
[74] Gal. 3, 4—7; Rm. 8, 15 ff.; vergl. Lc. 6, 4.
[75] Vergl. 1. Clem. 1, 3; 3, 4; 40, 4 Satzungen Gottes; Barn. 21, 4: Seid euere eigenen guten Gesetzgeber. Ps.-Clem. hom. 8, 6: Die Einheit des at. Gesetzes und des Christentums wird betont.

der $\nu\acute{o}\mu o\varsigma\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \grave{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\vartheta\epsilon\varrho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ entgegengehalten wird mit der Aufforderung, nach ihm zu handeln als Menschen, die durch „das Gesetz der Freiheit" (2, 12) gerichtet werden wollen, so haben eben diese Gegner die Freiheit in anderer Bedeutung für sich in Anspruch genommen und das Gericht, das ihnen ausdrücklich angedroht wird (3, 13), weggeleugnet. Der Vf. greift ein Stichwort der Gnostiker auf und wertet es um. Er redet von einem vollkommenen Gesetz der Freiheit (1, 25), das man als „Täter des Werkes" tut. Besonders deutlich ist dies der Fall im 2. Ptr., der ebenfalls wie Jud. libertinistische Gnostiker bekämpft. Es heißt 2, 18: Denn indem sie überschwängliche Reden nichtigen Inhalts ertönen lassen, ködern sie durch Fleisches Lüste mit Schwelgereien die, welche kaum den in der Irre Wandelnden entronnen sind, versprechen Freiheit, obwohl sie selbst Sklaven des Verderbens sind. Auch 1. Ptr. 2, 16 bringt das Stichwort der Gnostiker, wenn gesagt wird: welche die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit nehmen. Diese Christen werden Apc. 2, 6 und 2, 15 Bileamiten und Nikolaiten genannt[76]. Man gibt sich der Ausschweifung hin (Apc. 2, 24), um die Tiefen des Satans zu erkennen. Es ist die Meinung der Gnostiker: Was am Leibe geschieht, ist gleichgültig für den, der die Erkenntnis besitzt[77]; man bleibt davon innerlich unberührt und wird dadurch keineswegs befleckt[78], man muß in die Tiefen des Satans hineintauchen, um zu erkennen, daß er keine Macht besitzt und dem Gnostiker nichts anhaben kann, da nach dessen Meinung das Geistige nicht zugrunde gehen kann, mit welchen Handlungen man sich auch befassen mag[79]. Als „geistiger Mensch" besitzt der Gnostiker die Freiheit zu tun, was er will, und kennt auch kein Gericht, denn „nicht guter Lebenswandel führt in das Pleroma ein, sondern der Same, der von dort unmündig entlassen, hier aber vollendet wird"[80]. Dieselben Leute hat auch Hermas im Auge und bezeichnet sie, weil sie libertinistischen Ideen huldigen, vis. III, 6, 1 als Kinder der Gesetzlosigkeit, die nach sim. VIII, 10, 3 Werke der Gesetzlosigkeit tun und Barn. 4, 1 aufgefordert werden, die Werke der Gesetzlosigkeit zu fliehen[81].

---

[76] Vergl. Jud. und 2. Ptr. Iren. 1, 26, 3.
[77] Vergl. 1. Kor. 6, 12 ff.
[78] Vergl. Iren. I, 6, 3.
[79] Vergl. Iren. I, 6, 2.
[80] Vergl. Iren. I, 6, 4.
[81] Vergl. 1. Joh. 3, 4 ff.

f) *τροχὸς τῆς γενέσεως* (3, 6) und *πρόσωπον τῆς γενέσεως* (1, 23).

Wie Jc. bei *νόμος ἐλευθερίας* ein Schlagwort seiner Gegner aufgreift und umwertet, so scheint dies auch der Fall zu sein bei den Ausdrücken *τροχὸς τῆς γενέσεως* und *πρόσωπον τῆς γενέσεως,* die zwar oft auf die Bekanntschaft des Vf.s mit der griechisch-römischen Geisteswelt hinweisen, aber der Exegese lange Zeit unklar geblieben sind. Was ist mit *τροχὸς τῆς γενέσεως* gemeint? — Im Anfang des Kap. 3 hat Jc. vor dem Lehrerberuf gewarnt, indem er auf die großen Gefahren hinwies, die mit ihm verbunden sind, und kommt dann ganz ausführlich auf die verheerende Wirkung der Zunge zu sprechen. Er vergleicht sie mit dem kleinen Zügel, welcher das große Pferd regiert, mit dem Steuerruder, das das ganze Schiff beherrscht, mit einem kleinen Feuer, das einen großen Wald in Brand stecken kann. Sie ist eine Welt der Ungerechtigkeit, die den ganzen Leib befleckt und das „Rad des Werdens" in Brand setzt. Bei diesem Abschnitt über die Wirkung der Zunge kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er große Ähnlichkeit hat mit den philosophischen Erörterungen, wie wir sie in der Diatribeliteratur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts finden[82]. Außerdem hat man seit langer Zeit darauf hingewiesen, daß das „Lebensrad" unbedingt nach Indien weist, wo es in allerlei Philosophie und Religion eine große Rolle spielt. Neuerdings hat G. Kittel[83] durch eine gründliche Untersuchung festgestellt, daß von der Mitte des zweiten Jahrhunderts ab auf palästinensischem Boden eine Sentenz vorhanden war, die den Kreislauf von Menschenleben und Menschenschicksal mit einem in der Welt sich drehenden Rad, bezw. die Welt selbst mit diesem sich drehenden Rad verglich (S. 150). Er muß aber gleichzeitig feststellen, daß der Ausdruck „unjüdisch" ist und seine Heimat außerhalb Palästinas hat. Diese aufzusuchen, ist notwendig, um einer richtigen Deutung unserer Stelle möglichst nahe zu kommen. In der orphischen Mysterienreligion spielt der Terminus *τροχὸς τῆς γενέσεως,* Rad des Werdens, eine Rolle, ist aber hier ebenfalls entlehnt. Sein Ursprung weist, wie gesagt, nach Indien[84]. Neben dem Baum der Erleuchtung ist das Rad eines der ältesten Symbole des Buddhis-

---

[82] Vergl. Seneca de beneficiis II, 29, 4 und Plutarch de garrulitate 8 und 10; Dibelius, S. 176 ff.

[83] G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, Beilage I, S. 141 ff.

[84] Vergl. Windisch, Handbuch z. NT., 1930², S. 23; Dibelius, S. 183; G. Kittel, S. 159 ff.

mus, der den Grundgedanken ausspricht: Es gibt nichts Beständiges, kein Sein, sondern nur ein Werden, ein fortwährendes Entstehen und Vergehen und darum nur Leiden. Samsāro ist der Kreislauf des Werdens[85]. In Mittel- und Ostasien finden sich in mannigfachen Variationen Abbildungen eines Lebensrades: saṃsâra-cakra, „Rad des Kreislaufes", oder bhava-cakra, „Rad des Werdens" (vergl. G. Kittel, S. 155). Der Meditierende sieht, wie die Wesen den „schlimmen Gang" gehen, wie sie durch richtige Weltanschauung und durch richtiges Handeln nach dem Tode den „guten Gang" gehen, er hat die Erkenntnis der Schicksale der verschiedenen Wesen im Geburtenkreislauf. In der Erzählung von den beiden Rädern wird das Leben des Menschen mit einem Rad verglichen[86]. Es findet sich aber auch die Vorstellung vom „Rad der Lehre". „Das Rad ist das Herrschaftszeichen; man hat das ‚Rad der Lehre' geradezu umschrieben mit ‚Königreich', weltumfassendes Reich der Gerechtigkeit und Wahrheit[87]". Ferner weist Kittel S. 165 auf die indische Vorstellung vom Rad der Zeit hin, das von dem Ichgeist in Glut versetzt wird, und sagt zu unserer Jacobusstelle: „Hier ist in der Tat die mindestens formal-bildliche Analogie zu dem Bilde des JB. nicht zu bestreiten, bei dem das Lebensrad von der Zunge und ihrer Zügellosigkeit in Brand gesetzt ist. Es kommt hinzu, worauf bereits Richard Garbe hingewiesen hat, daß schon der älteste Buddhismus auch die andere Hälfte der Vorstellung des Jacobus kennt: *ἡ γλῶσσα πῦρ ... φλογιζομένη*: Alles, ihr Mönche, steht in Flammen? Und was alles, ihr Mönche, steht in Flammen? Das Auge steht in Flammen..., die Zunge steht in Flammen... Zwar nicht die alte, wohl aber die jüngere Überlieferung hat den Anlaß zu dieser Rede Buddhas in einem Waldbrand gesehen: auch dies kann angesichts des *ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει* immerhin zu denken geben."

Daß das Rad auch im Gnostizismus eine Rolle spielt, zeigen die Oden Salomos; vor allem kommt die 23. Ode[88] in Betracht. In dieser ist von der urzeitlichen Erwählung die Rede. Der Gnostiker ist der Erwählte, dem die Freude, die Gnade und die Liebe gehört; er wandelt im Wissen des Herrn (V. 5), ihm ist das göttliche

---

[85] Vergl. Ed. Hardy, Der Buddhismus nach den älteren Pali-Werken, 1919, S. 84. 220; G. Kittel, S. 154 ff.
[86] Vergl. H. Oldenberg, Reden des Buddha, 1922, S. 240.
[87] G. Kittel, S. 153.
[88] Vergl. Hennecke, 1924², Neutest. Apokryphen, S. 457; die Oden Salomos, übersetzt von Ungnad u. W. Stärk, 1910, Kleine Texte.

Geheimnis anvertraut (vergl. Ode 8) und er kennt den Heilsplan des Herrn, seinen Willen. Dieser kommt wie ein Brief vom Himmel herab, aber die Menschen, die nicht erwählt sind, können ihn nicht erhaschen und nicht lesen. Ein Rad fängt ihn auf und führt ihn mit sich weg; dieses wird zum Rad des Reiches und der Herrschaft, das alles, was sich ihm entgegen stellt, vernichtet. Hier haben wir also den Gedanken vom Rad der Herrschaft, das den Himmelsbrief, das göttliche Geheimnis in die Menschheit trägt. Vielleicht ist mit diesem Begriff auch die innere Beziehung zu dem Terminus *τροχὸς τῆς γενέσεως*, dem Rad des Werdens, des Lebens, gegeben, wie wir ihn bei Jc. finden. Insofern als nämlich der Gnostiker das Wissen hat, das göttliche Geheimnis, den Heilsplan kennt, demnach erlöst ist und das Leben hat (vergl. Ode 8), wird ihm das Rad der Herrschaft und des Reiches zum Rad des Werdens, des Lebens. Er hat das göttliche Siegel, er hat Teil am Leben und ist in die Mysterien eingeweiht. In unserem Brief ist offenbar auch angespielt an die Lehre, wie alles Himmlische und Irdische entstanden ist und die Menschen geworden sind, deren Seelen vor der Geburt ein Leben für sich führen[89]. Der Gnostiker ist eingeweiht in die Mysterien, vergl. Pistis Sophia[90], Kap. 96: „Und alle Menschen, die das Wort des Unaussprechlichen finden werden, wahrlich ich sage euch: die Menschen, die jenes Wort kennen werden, werden die Erkenntnis dieser Worte, die ich euch gesagt habe, kennen... Und wahrlich ich sage euch: Sie werden wissen, in welcher Weise die Welt festgesetzt ist, sie werden wissen, in welchem Typus alle die von der Höhe festgesetzt sind, und sie werden wissen, aus welchem Grund das All entstanden ist." An dergleichen Mysterien spielt der Vf. offenbar mit an bei dem Wort *τροχὸς τῆς γενέσεως* und sagt von ihm: Die Zunge, diese teuflische Macht, setzt ihn in Brand, d. h. die Zunge vernichtet das Leben; sie selbst ist von der Gehenna in Brand gesetzt. Wir haben auch hier wie 1, 13; 4, 1 ff. den Gedanken: Alles Unheil kommt vom Menschen selbst, nicht von Gott.

Merkwürdig ist ferner der Ausdruck 1, 23: *πρόσωπον τῆς γενέσεως*: Wenn einer Hörer des Wortes ist und nicht Täter, der gleicht einem Manne, der *τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ* im Spiegel sieht. Warum sagt der Vf. nicht einfach *τὸ πρόσωπον*

---

[89] Vergl. Pistis Sophia, Kap. 8; C. Schmidt, S. 9, Z. 5 f.; Kap. 7, S. 7, Z. 19.

[90] Vergl. C. Schmidt, S. 148, Z. 33.

αὐτοῦ? Es ist wahrscheinlich ein bei den Gegnern geläufiger Ausdruck, den der Vf. aufgreift und umdeutet. In der Tat spielt der Spiegel in der Lehre der Gnostiker und auch sonst eine Rolle[91]. Aus den Johannesakten, Kap. 94 ff., erfahren wir: Der Herr hält kurz vor seinem Tod eine Feier ab, um die Jünger in seine Mysterien einzuweihen. Diese bilden einen Kreis, in dessen Mitte der Herr steht; er spricht einen Lobgesang, in dem es heißt: Ein Spiegel bin ich dir, der du an mich denkst. Nach Pseudo-Cyprian, die Berge Sinai und Zion, Kap. 13, spricht Christus: Seht mich so in euch, wie sich einer von euch im Wasser oder in einem Spiegel sieht. Und von dem Reigentanz sagt der Herr: Wenn du aber meinem Reigen Folge leistest, sieh dich in mir, dem Redenden, und wenn du siehst, was ich treibe, so verschweige meine Mysterien! In dem Reigentanz zeigt der Herr seinen Jüngern das Leid, das er Mysterium genannt wissen will[92].

Wir sehen, der Herr und der das Mysterium Feiernde bilden im Grunde ein einziges Ich; letzterer sieht sich in ihm, er sieht, was jener treibt, und empfängt so die Mysterien; der Herr ist ihm der Spiegel, in dem er die Mysterien sieht. Es ist hier also die Vorstellung, daß man wie in einem Spiegel die Mysterien sieht.

In den Oden Salomos[93] heißt es: Siehe, unser Spiegel ist der Herr: öffnet die Augen und erblickt euch in ihm[94] und erfahret, wie euer Angesicht ist. Thomasakten, Kap. 112: In dem Lied von der Perle steht folgendes: Ich aber erinnerte mich nicht mehr seiner Pracht (nämlich des Gewandes), denn als junger Knabe hatte ich es im Palast meines Vaters zurückgelassen. Plötzlich aber sah ich das Gewand wie einem Spiegel von mir gleichen *ὡς ἐν ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν.* Ich erblickte es ganz in mir und erkannte und sah mich ganz durch dasselbe. Wir waren getrennt voneinander und doch wieder eins, in einer Gestalt. Vergl. auch 1. Clem. 36, 1 f.: Durch ihn (Jesus Christus) schauen wir in die Höhen der Himmel. Durch ihn erkennen wir wie in einem Spiegel Gottes untadliges und erhabenes Aussehen. Durch ihn wurden die Augen unseres Herzens aufgeschlossen. 1. Kor. 13, 12: Jetzt sehen wir durch einen Spiegel in rätselhafter Gestalt, dereinst aber von

---

[91] Vergl. jetzt Hans Leisegang, Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und in der Natur, 1935.

[92] Vergl. Kap. 101.

[93] Vergl. Ausg. von Ungnad und Stärk, 1910, Nr. 13.

[94] Vergl. ZnW., 1915, Heft 3/4, S. 233: Ein Übersetzungsfehler in den Oden Salomos.

Angesicht zu Angesicht. 2. Kor. 3, 18: Wir aber, die wir mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel schauen, *τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι*, werden in sein Ebenbild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Vergl. das unbekannte altgnostische Werk[95]: Die 12. Tiefe aber ist die Wahrheit, aus der alle Wahrheit herausgekommen ist. Das ist die Wahrheit, die sie alle bedeckt; dies ist das Bild des Vaters, dies ist der Spiegel des Alls; dies ist die Mutter aller Äonen. Für den Gnostiker ist das Wissen um das Mysterium der Entstehung des Alls[96], des großen Gott-Weltprozesses und des Menchen das Wichtigste. Er sieht die Mysterien der Entstehung des Alls wie in einem Spiegel. Hieran spielt Jc. allem Anschein nach an und deutet den Ausdruck um.

g) *ἔμφυτος λόγος*, 1, 21.

Jc. 1, 21 bezieht sich wohl ebenfalls auf gnostische Gedankengänge. Wenn es hier heißt: Nehmt in Sanftmut das eingepflanzte Wort auf, das eure Seelen retten kann, so muß man an das denken, was die Gnostiker als eingepflanzt angesehen haben zur Erlangung der Seligkeit, nämlich das Geistige, das Himmlische, den göttlichen Samen[97]. Man war mit dem Evangelium nicht mehr einverstanden, wie die Ermahnung, in Sanftmut das eingepflanzte Wort aufzunehmen und langsam zum Zorn zu sein (1, 19), zeigt[98]. Man war unwillig über das Ausbleiben der Parusie (vergl. 5, 7) und hat das Gericht weggeleugnet[99]. Droht doch auch Jc. diesen Leuten, die durch das „Gesetz der Freiheit" gerichtet werden sollen, das Gericht fest und bestimmt an (4, 13ff.; 2, 13). Ähnlich urteilt Schwegler über diese Stelle: „1, 21 erinnert auffallend an die clementinische Offenbarungstheorie, wonach in jedem Menschen die ganze Wahrheit dem Keime nach *σπερματικῶς* enthalten ist, ihm aber erst durch die göttliche Offenbarung, durch göttliche Erleuchtung zum Bewußtsein kommt. Hom. XVII, 18: *ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ καρδίᾳ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια.* Und wenn nun dem

[95] Vergl. C. Schmidt, S. 337, Z. 13 f.

[96] Vergl. Pistis Sophia, Kap. 91; C. Schmidt, S. 134.

[97] Vergl. Iren. adv. haer. I, 6, 1 ff., und II, 19, 3.

[98] Vergl. Ign. ad. Eph. 10, 2 ad. Trall. 8, 1. Über die Lieblosigkeit der Gnostiker klagt auch 1. Joh. 2, 9 ff.

[99] Ps. Clem. Hom. II, 22: *καὶ κρίσιν ἔσεσθαι μὲν λέγει, οὐ προσδοκᾷ δέ. οὐ γὰρ ἂν ὑπὸ Θεοῦ κριθήσεσθαι πεπεισμένος, μέχρι οὗτος τοῦ Θεοῦ ἀσεβεῖν ἐτόλμα.* — 2. Petr. 3, 4 ff.; 1. Tim. 2, 4.

Menschen durch die Offenbarung das Sehen möglich gemacht ist, *ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει νῷ τὸ ἀληθές* (Hom. XVII, 17)." Von der in die Seele eingepflanzten Prophetie redet Hom. III, 26 (vergl. Barn. 1, 2): *οὕτως ἔμφυτον τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν εἰλήφατε,* 9, 9: *τὴν ἔμφυτον δωρεάν,* 1. Joh. 3, 9: *ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει.*

h) *κριτὴς νόμου,* 4, 11—12.

Den Gedanken an eine Polemik legt sodann 4, 11 ff. nahe. Hier werden die Leser aufgefordert, sich nicht zu verleumden und zu richten. Sehr eigentümlich ist die Begründung: man übertritt das Gesetz und ist somit nicht Täter des Gesetzes, sondern Richter desselben. Aber man ist doch keineswegs, wenn man den Nächsten verleumdet und richtet, zugleich ein Richter des Gesetzes. Richter des Gesetzes ist man, wenn man am Gesetz Kritik übt. Wir dürfen mit Pfleiderer annehmen, daß der Vf. an die von den Gnostikern Marcion und Kerdon am AT. geübte Kritik denkt und sie bekämpft. Vergl. den Brief des Ptolemäus an die Flora.

Wenn in diesem Zusammenhang auch noch betont wird, daß einer der Gesetzgeber und Richter ist, so dürfte hier ebenso wie 1, 13 ff. eine Polemik gegen den Demiurgen vorliegen, eine Vorstellung, die die Einheit Gottes aufhebt und offenbar auch 1. Tim. 2, 5 bekämpft wird[100]. Jc. will auch hier sagen, daß es nur einen, nämlich „den Gott", den Schöpfergott, gibt, daß der Gesetzgeber und Richter ein und derselbe ist, was Marcion bekanntlich in Abrede gestellt hat; nach seiner Lehre ist der Schöpfergott der Gesetzgeber, aber nicht der Richter[101].

Bemerkenswert ist, daß es Ps. Clem. Hom. II, 22 von Simon Magus heißt, er deute den Inhalt des Gesetzes nach eigener Willkür um, *τὰ δὲ τοῦ νόμου ἰδίᾳ προλήψει ἀλληγορεῖ,* und im Anschluß daran seine Stellung zum Gericht erörtert wird, *καὶ κρίσιν ἔσεσθαι μὲν λέγει, οὐ προσδοκᾷ δέ.* Das ist genau die Reihenfolge der Polemik im Jc., der sich 4, 11—12 gegen das Richten des Gesetzes, gegen die am Gesetz geübte Kritik wendet und dann das Gericht denen androht, die sich über dasselbe hinwegsetzen. Es liegt nahe anzunehmen, daß vielleicht Jc. und die Ps. Clem. Hom. die gegnerischen Thesen kennen, die diese Reihenfolge aufweisen, glaubt doch auch Harnack, daß das Sündenregister des at. Gottes (Ps. Clem. Hom.

---

100 Vergl. S. 54.
101 Vergl. v. Harnack, Marcion, 1921, S. 176, 1925².

II, 43) höchstwahrscheinlich den Antithesen des Marcion entnommen sei[102].

i) Das Ölsalben, 5, 14 ff.

Schließlich kann auf den Gnostizismus Bezug nehmen 5, 14 ff: Kranke Leute sollen die Presbyter holen lassen, welche jene mit Öl salben, und zwar im Namen des Herrn, und über ihnen beten sollen. Hier fällt besonders die Betonung der Wunderkraft des gläubigen Gebets auf, und ganz auffallend wird nichts von dem Zweck und der Wirkung der Ölsalbung, die im Namen des Herrn geschehen soll, womit offenbar Christus gemeint ist, gesagt. Gewöhnlich ist die Ölsalbung ein wichtiger Akt und wird der Wirkung halber vorgenommen[103]. Das Salben des Kranken mit Öl als Mittel zur Heilung leiblicher Krankheit bezeugt Mc. 6, 13. An unserer Stelle ist die gewöhnliche Vorstellung umgedreht: Die Wirkung, die sonst dem Öl bei einer Handlung zugeschrieben wird, ist auf das gläubige Gebet übertragen (vergl. Mc. 9, 29). Einen ähnlichen Ritus finden wir bei den Marcosiern, den uns Iren. I, 21 mitteilt. Diese haben den Gebrauch, Sterbende mit Öl und Wasser zu salben unter Rezitierung der Taufformel, damit sie für Fürsten und Mächte ungreifbar und unsichtbar würden und ihr innerer Mensch über das Unsichtbare hinwegkomme.

4. Das Streben nach der *πρωτοκαθεδρία,* 2, 1 ff.

Ähnlich wie 4, 11 ff., indem er mit einer einfachen Mahnung beginnt und schließlich zum Tatbestand mit einem schroffen Tadel übergeht, verfährt der Vf. auch 2, 1 ff. Mit Grafe kann man annehmen, daß, was hier geschildert wird, nicht eine einzelne Verfehlung ist, sondern eine allgemeine, die Jc. nur auf einen Fall konzentriert. Schreibt er doch an die ganze Christenheit, wie sollte er einen einzigen Fall allen Gemeinden vorhalten! Diese Stelle kann uns Hermas näher beleuchten. Neben den *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας,* die an der Spitze der Gemeinde stehen[104], werden *πρωτοκαθεδρῖται* (vis. III, 9, 7) genannt. Außer den Presbytern gibt es noch angesehene und einflußreiche Personen, die in den Versammlungen die ersten Plätze einnehmen. Das sind die Propheten.

---

[102] Vergl. v. Harnack, Marcion, 1921, S. 102.
[103] Vergl. Windisch, 1930², Komm.
[104] Die Presbyter vis. II, 4, 2. 3; vis. III, 1, 8 sind gleich den *ἐπίσκοποι,* vis. III, 5; sim. IX, 27. 2.

Darauf weist hin Mand. XI, 12: Zeichen eines falschen Propheten ist es, wenn er nach einer πρωτοκαθεδρία strebt, während der wahre Prophet, Hermas, demütig ist und hinter allen anderen zurücksteht (vis. III, 1, 8). Er wird aber aufgefordert, vor den Presbytern Platz zu nehmen. Hermas tritt also für die Propheten ein als die Träger des Pneuma und betont ihre Stellung über den Presbytern, dem „Verwaltungsamt". Der Streit um die erste Stelle, um den Vorsitz, ist ausgebrochen. Derselbe Kampf ist aber auch unter den Presbytern entstanden, wie aus Herm. vis. II, 2, 6, sim. VIII, 7, 4 und sim. IX, 31, 6 zu entnehmen ist. Hermas als Geistesträger tritt diesem Streben, das Amt an die erste Stelle zu setzen, entgegen. Das ist aber die Zeit der werdenden katholischen Kirche, wo das Amt sich langsam gegenüber dem Träger des πνεῦμα[105] vordrängt. Ein gewisses Begehren der ersten Plätze, wenn nicht ein Streit um sie, liegt auch den Ausführungen Jc. 2, 1 ff. zugrunde, wenn dieser sich scharf gegen das Bestreben wendet, bestimmten Leuten eine Bevorzugung in der Versammlung zu geben. Jc. weist dies scharf zurück und wendet sich gegen die Reichen, besonders aber Kap. 5. Dieses Eintreten für die Armen, das soziale Motiv, das unserem Brief charakteristisch ist, finden wir außer im Lc. im Hermas. Ähnlich wie Jc. 2, 5 gesagt ist, daß Gott die Armen nach der Welt erwählt hat, wird sim. 2, 5ff. einfach bemerkt, daß der Arme am Gebet reich sei, der Reiche dagegen arm, so daß der Reiche auf das Gebet des Armen ebenso angewiesen sei, wie die Ulme auf den Weinstock, der sich an ihr hinaufrankt[106].

5. Warum die Femininform μοιχαλίδες, 4, 4?

Schließlich haben wir noch die Stelle Jc. 4, 4 zu betrachten, die uns deutlich beweist, daß die zeitliche Ansetzung unseres Briefes richtig ist. Es ist hier von Ehebrechern die Rede, und zwar in der Femininform, die A. Meyer S. 174 sehr merkwürdig findet. Sie sind als Freunde der Welt die Feinde Gottes; die Freundschaft mit der Welt ist Gottes Feindschaft. Diese merkwürdige Ausdrucksform μοιχαλίδες führt uns ebenfalls in die Zeit der Ps.-Clementinen. In ihnen wird versucht, die Frage der Theodizee, die Gegensätzlichkeit, die überall hervortritt, durch die Annahme zu

---

105 Herm. mand. XI, 16.

106 Vergl. Herm. vis. III, 6, 6; III, 9; Apc. 3, 17; 6, 15; Ps.-Clem. hom. XV, 9 f. Hier findet sich auch der Satz: πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα.

erklären, daß Gott von Anfang an die Geschöpfe in Gegensatzpaaren (Syzygien) geschaffen hat, die sich gegenseitig reizen und herausfordern und so Gottes Absichten verwirklichen helfen[107]. Ps.-Clem. hom. II, 18 wird Simon = Paulus als das dem Guten entgegengesetzte Element bezeichnet; er, der Feind, ist als Freund angenommen worden, da „manche das Gesetz der Gegensatzpaare nicht kennen[108]". Simon ist nach Kap. XVI der Vorläufer, d. i. der Schlechtere, denn bei den Menschen wurde zuerst das Schlechtere, dann das Bessere geschaffen.

Für uns ist bemerkenswert, daß die gegenwärtige Welt als weiblich bezeichnet wird; sie ist der Welt Gottes, dem *ἐσόμενος αἰών*, der *ἄῤῥην* ist, entgegengesetzt, wie auch Simon „ein Gehilfe der schwachen linken Hand" Gottes, d. h. des Bösen, ist. Sodann heißt es Ps.-Clem. Hom. III, 27 f.: Alles Männliche ist Wahrheit, alles Weibliche Verführung, wer aber aus dem Männlichen und Weiblichen entstanden ist, der lügt teils, teils sagt er die Wahrheit... Denn jeder Mensch ist eine Braut, denn wenn er durch die glänzende Rede der Wahrheit befruchtet ist, wird er in seinem Geist erleuchtet. Daher darf man einen einzigen Propheten der Wahrheit hören, und man muß wissen, daß die von einem anderen stammende Rede, wobei es sich um das Vergehen des Ehebruchs handelt, gleichsam vom Bräutigam aus seinem Reich vertrieben wird. Denen aber, die das Geheimnis kennen gelernt haben, wird durch den Ehebruch der Seele sogar der Tod zuteil. Denn wenn die Seele von anderen den Samen empfangen hat, dann wird sie gleichsam besudelt und als Ehebrecherin vom Geist im Stich gelassen: Und so wird der belebte Körper, wenn der belebende Geist fehlt, in Erde aufgelöst, und Strafen, die dem Vergehen entsprechen, werden zur Zeit des Gerichts der Seele nach der Trennung vom Körper auferlegt.

Auch hier ist die Vorstellung von einem männlichen und weiblichen Prinzip zum Ausdruck gebracht. Das Männliche, nämlich die Wahrheit, ist das gute Prinzip, dem das Weibliche, die Verführung, als das böse, gottfeindliche Prinzip entgegengesetzt ist. Ferner wird der Mensch als Braut aufgefaßt, er besteht aus *σῶμα*, *ψυχή* und *πνεῦμα*, insbesondere ist die Psyche die Braut. Wenn die Psyche Ehebruch treibt, d. h. sich durch falsche Lehre

---

107 Vergl. Ps.-Clem. hom. II, 15.
108 Vergl. Ps.-Clem. hom. II, 15.

verführen läßt, durch das gottfeindliche Prinzip, so wird sie als Ehebrecherin vom Pneuma, dem Bräutigam, im Stich gelassen.

Eine derartige Vorstellung liegt ohne Zweifel Jc. 4, 4 f. zugrunde. Der Vf. bezeichnet seine Gegner, denen er den Besitz der göttlichen Weisheit abspricht, weil sie von böser Lust getragen sind, mit der Femininform *μοιχαλίδες*, um sie als Leute zu kennzeichnen, die der Verführung, der *πλάνη*, dem gottfeindlichen Prinzip erlegen sind. Sie sind Freunde der Welt und somit Gottes Feinde, sie sind Kinder der gegenwärtigen Welt, des *παρὼν κόσμος*, der Welt der Ungerechtigkeit (Jc. 3, 6)[109]; ihre Psyche ist, weil sie falschen Propheten folgt, zur Ehebrecherin geworden und der Geist als Bräutigam hat sie verlassen. Die Gegner sind also *μοιχαλίδες*. Jetzt verstehen wir aber auch, warum Jc. im folgenden auf den Geist zu sprechen kommt und das uns unbekannte Zitat anführt. Mit A. Meyer hier eine Textverderbnis anzunehmen und einen anderen Text[110] zu konstruieren, ist nicht nötig. Nehmen wir *τὸ πνεῦμα* als Subjekt[111], so ist folgendermaßen zu übersetzen: Oder denkt ihr, umsonst sagt die Schrift: Beinahe eifersüchtig trägt der Geist, den er in uns hat wohnen lassen, nach uns Verlangen? Es ergibt sich also ein gut in den Zusammenhang passender Gedanke: Der Geist liebt so das menschliche Herz, die Psyche, daß er sie allein besitzen will und nicht der Welt überlassen möchte. Der Vf. kommt deshalb auf den Geist zu sprechen, weil in der Form *μοιχαλίδες* ein Gedanke liegt, der ihn notwendigerweise veranlassen mußte, das weitere Bestreben des Geistes klarzulegen. Daß er dies tut, beweist die Richtigkeit unserer obigen Auslegung. Der Vf. will zum Ausdruck bringen: Ihr, die ihr Feinde Gottes geworden, da ihr Kinder der Welt seid, eure Seele ist zur Ehebrecherin geworden und der Geist hat sie verlassen[112]. Aber denkt daran, der Geist, den Gott den Menschen gegeben hat, der Bräutigam, hat das sehnsüchtige Verlangen, wieder in die Psyche des Menschen zurückzukehren, die er verlassen mußte. Es ist eine Gnade Gottes, daß der Geist wieder zurück will; nicht umsonst spricht die Schrift davon. Aber Gott gibt noch größere

---

[109] Vergl. 1. Joh. 5, 19.
[110] Das Begehren in uns treibt uns zum Neid. S. 258.
[111] Vergl. Vulgata: ad invidiam concupiscit spiritus.
[112] Vergl. Herm. mand. V, 2, 6: Der zarte Geist ... verläßt einen solchen Menschen und sucht zu wohnen, wo Sanftmut und Ruhe herrscht (Mand. X, 2, 5).

Gnade; deshalb heißt es: Gott widersteht den Übermütigen, aber den Demütigen gibt er Gnade.

Würden wir *τὸ πνεῦμα* als Objekt ansehen: Eifersüchtig verlangt Gott den Geist zurück (vergl. Dibelius, S. 206), so bleibt recht unverständlich, warum jetzt auf einmal der Geist angeführt wird und worin die Gnade bestehen soll, wenn der Geist zurückverlangt wird, während dagegen unter der Zugrundelegung der Vorstellung von der Psyche und dem Pneuma als Bräutigam die beiden Zitate sich lückenlos und folgerichtig einfügen. An das at. Bild von der Ehe, Gott als der Ehemann und die Abgefallenen als die Ehebrecher, die *μοιχαλίδες*, zu denken, kommt hier nicht in Betracht. Hat doch auch die Mahnung, dem Teufel Widerstand zu leisten, seine Beziehung auf diesen Gegensatz, der in der Form *μοιχαλίδες* ausgedrückt ist, und kommt doch so der mangelnde Übergang, den Meyer V. 8 feststellt (S. 175), bei dieser Deutung ohne weiteres zum Wegfall.

Wir sehen, der Brief weist eine große Reihe von Punkten auf, die sich gegen gnostische Gedankengänge wenden; die dunklen Stellen, die der Exegese immer geblieben waren, fügen sich in den Zusammenhang der Polemik gut ein und gewinnen in ihr Verständnis. Nehmen wir hinzu, daß der Schluß des Briefes, welcher die Mahnung zur Bekehrung der von der Wahrheit abgeirrten Brüder ausspricht, nur das noch einmal wiederholt, was das Ziel aller Ausführungen durch den größten Teil des Briefes hindurch war, nämlich die Bekehrung der von der Wahrheit Abgeirrten, so müssen wir den ganzen Brief unter den Gesichtspunkt der Bekämpfung gnostischer Irrlehren stellen, wenn er in das Licht eines einheitlichen Verständnisses treten soll. Was bei Paulus noch eine Nebenlinie des Kampfes war, das ist für seine Schüler (Kol. und Eph.) und die späteren kirchlichen Männer, zu denen auch Jc. gehört, der Hauptgegenstand ihrer Briefe geworden.

III.
Die Einheitlichkeit des Jacobusbriefes unter dem Gesichtspunkt des antignostischen Kampfes

Der Gedankengang des Briefes

Adresse V. 1: Der Verfasser, Jacobus, Gottes und Jesu Christi Knecht, schreibt vom judenchristlichen Standpunkt angesichts der drohenden Gefahr des Gnostizismus, der die junge, christliche Religion in den großen Prozeß der Religionsmischung hineinzuziehen und zu einer Mysterienreligion umzubilden suchte, an die gesamte Christenheit, an das neue Volk Gottes in der Zerstreuung[1]. Er will seinen Lesern eine Schrift widmen, die es ihnen ermöglichen soll, der drohenden Gefahr standhaft entgegenzutreten, und die den echt christlichen Glauben vor dem Untergang schützen möge.

> 1, 2—12: Der Christ ist durch den Glauben und vollendete Werke in nichts zurückbleibend; er ist vollkommen und hat alle Weisheit und Erkenntnis; Gott erfüllt seine Bitten.

So kommt der Vf. gleich zu Anfang auf das zu sprechen, was das Charakteristikum des christlichen Glaubens und was christliche Vollkommenheit ist. Sind doch Leute aufgetreten, die das sittliche Tun für unnötig halten, Zweifler, die den Herrn im Munde führen, aber nicht im Herzen tragen, deren Werke tot sind[2]. Daher sein Thema: Vollkommen, untadlig und in nichts zurück ist nur der, welcher den echten christlichen Glauben mit sittlichen Taten verbindet, und die Worte am Anfang: Haltet es für eine große Freude, wenn ihr in den Versuchungen, in die ihr durch die Irrlehre gekommen seid, das Richtige erkennt. Wer den Glauben in vollendeten Werken zeigt, ist vollkommen, er hat den Geist Gottes, er erreicht die Seligkeit und hat alle Erkenntnis und Weisheit. Dagegen erlangt jene angebliche himmlische Weisheit,

---

[1] Vergl. Apc. 7, 4; 14, 1; Herm. sim. IX, 17, 1.
[2] Herm. sim. IX, 21, 1. 2.

wie sie Leute verkünden, die den Geist zu haben sich rühmen und Pneumatiker sein wollen, aber an ihrem Lebenswandel ihre dämonische Weisheit erkennen lassen, nicht die Vollkommenheit. Nach der Weisheit dieser Leute soll man nicht streben.

Wenn es einem an Weisheit fehlt (V. 5), soll er sich an Gott wenden, der allen ohne weiteres gibt. Er schilt die Menschen nicht, wie man behaupten möchte, er gibt jedem, der im echten christlichen Glauben bittet und nicht zweifelt (V. 6). Dagegen können jene Pneumatiker nichts erreichen, sie zweifeln ja an Gott und gleichen einer Meereswoge, die vom Winde bewegt und hin und her getrieben wird. Sie sind nicht bloß *ψυχικοί,* sondern *δίψυχοι.* Weil sie wilden Meereswogen gleichen[3], können sie von Gott nichts erlangen (V. 7), sie sind unstet auf allen ihren Wegen und können nie zur Ruhe gelangen: *ἀνάπαυσις.* Im Hinblick auf den herrlichen Lohn infolge Vollkommenheit durch Glauben und gute Werke, soll sich der Arme und der Reiche rühmen (V. 9), der Arme seiner Höhe (V. 10), denn er ist von Gott auserwählt, der Reiche seiner Erniedrigung, sei es durch Aufopferung seines Vermögens oder durch brüderliches Benehmen[4]; er soll den Armen durch seinen Reichtum unterstützen. Dagegen wird der Reiche, der auf seinen Reichtum pocht, wie die Blume des Grases vergehen. Selig der Mann (V. 12), der den Versuchungen der Irrlehre widersteht, der seinen Glauben in Werken betätigt, denn bewährt, wird er den Kranz des Lebens empfangen, den Gott denen verheißen hat, die ihn lieben.

1, 13—27: Gott ist ja gut; er schenkt dem Menschen nur gute und vollkommene Gaben. Darum soll man das Evangelium in Sanftmut aufnehmen und Täter des göttlichen Wortes werden.

Gott, der die Welt geschaffen hat, ist ja nicht ein Engelwesen, das unvollkommen ist und die Menschen versucht; es ist nicht richtig, wenn man sagt, daß der Weltschöpfer die Menschen versuche (V. 13). Er ist unversuchbar vom Bösen, da er kein Engelwesen ist, und versucht niemanden. Die eigene Begierde ist es,

[3] Vergl. Eph. 4, 14.
[4] Vergl. Herm. sim. II, 7: Beide zusammen vollbringen das Werk; der Arme das Beten, worin er reich ist, eine Gabe, die er vom Herrn empfangen hat; diese gibt er dem Herrn zurück, der ihm Kraft dazu verleiht. Und ebenso gibt der Reiche ohne Wanken dem Armen von dem Reichtum, den er von dem Herrn empfangen hat...

welche den Menschen in Versuchung bringt. Von Gott kommen vielmehr nur gute und vollkommene Gaben (V. 17). Er ist der Vater der Äonen, der höchste, gute Gott, er verändert sein Wesen nicht; er ist immer gut, er ist reine Güte und keiner Verdunkelung seines Wesens ausgesetzt; keine Finsternis ist in ihm, er ist reines Licht. Das Pleroma, von dem man redet, sind die Christen (V. 18); sie sind durch den Logos, der aus der Wahrheit stammt, durch das Evangelium von Gott geboren nach seinem Willen. Sie, nicht die Äonen, sind gleichsam der Anfang der Schöpfung; dies ist ein Zeichen, daß Gott wirklich gut ist.

Deshalb (V. 19) soll nun aber jeder Mensch bereit sein, schnell das Evangelium, das Wort Gottes, zu hören, lange warten, bis er sich reif erachtet, über dasselbe zu reden und zu urteilen, und langsam zum Zorn sein, wenn nicht gleich eintritt, was es verheißt; man soll sich nicht gleich anderen Lehren zuwenden. Allen Schmutz und jeden Rest der Bosheit[5] soll man aufgeben (V. 21) und in Sanftmut das Evangelium annehmen, denn dieses ist den Menschen eingepflanzt, nicht der geistige Same; er kann die Seele nicht retten, wohl aber das eingepflanzte Wort Gottes. Täter des Wortes soll man werden (V. 22), nicht Hörer allein; sonst betrügt ihr euch selbst, denn (V. 23) ihr gleicht Leuten, die lediglich das „Antlitz ihres Werdens", ihr Aussehen im Spiegel sehen, das sie, sobald sie es im Spiegel gesehen haben und weggegangen sind, sofort wieder vergessen. Wer aber in das vollkommene Gesetz der „Freiheit", nicht wie es die Gnostiker, sondern die Kirchlichen lehren, hineingeschaut hat, wer nicht der Gesetzlosigkeit huldigt, sondern vielmehr Täter des Wortes ist, wird selig in seinem Tun; er wird Gott schauen. Wer glaubt, fromm zu sein, und seine Zunge nicht zügelt, der betrügt sein Herz; er hat nicht die richtige Frömmigkeit; die wahre Frömmigkeit besteht vielmehr in guten Werken: Waise und Witwen in der Trübsal besuchen und sich rein[6] von der Welt erhalten. Hierin besteht die soteria; dies ist der Inhalt des ganzen Christentums: caritas et continentia.

2, 1—13: Weil Liebe zu üben, Grundsatz des Christentums ist, muß man jedes parteiische Handeln unterlassen.

Jc. tadelt das Begehren der ersten Plätze, die Parteilichkeit, die in den Gemeindeversammlungen eingerissen ist. Bestimmte

[5] Vergl. 1. Joh. 2, 9 ff.
[6] Vergl. Herm. mand. 2, 7.

Leute erhalten die ersten Plätze; der Reiche wird bevorzugt, er erhält einen Ehrenplatz, der Arme wird gering geschätzt; dies widerspricht dem Grundsatz der Liebe. Dies Bevorzugen der Reichen ist besonders töricht, da doch Gott die Armen in der Welt ausgewählt hat zu Reichen im Glauben und zu Erben des Reiches Gottes (V. 5), da es doch die Reichen sind, die die Armen vergewaltigen und vor Gericht schleppen und so den guten Namen lästern, der über ihnen genannt ist[7]. Recht handeln die Leser, wenn sie das königliche Gesetz nach der Schrift erfüllen: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Aber durch Parteilichkeit übertreten sie das Gesetz. Wer aber das ganze Gesetz hält und es an einem Punkt übertritt, der hat sich gegen das ganze (gegen alle) verschuldet (V. 10). Dies sollen sie bedenken und deshalb handeln als Leute, die durch das Gesetz der wahren „Freiheit" gerichtet werden wollen; das Gericht ist nämlich unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit geübt hat, die Barmherzigkeit aber kann auf das Gericht herabsehen (V. 13).

Daß diese Kette von Ermahnungen nicht direkt antignostisch ist, liegt auf der Hand. Aber man darf nicht übersehen, daß am Schluß die antignostische Polemik mit ihrem Stichwort wieder einsetzt und daß Gnosis und Reichtum durch das Mittel der Bildung und der Philosophie (*σοφία*) zusammenhängen, nicht minder Irrlehrer und Geldnehmen für Lehre, so Did. 11[8]. Und nicht minder bezeichnend ist 1. Tim. 6, 5 in einem wesentlich antignostischen Schriftstück und in einem Abschnitt gerade über die Lehrer.

> Vor allen Dingen ist es nutzlos zu behaupten, der Glaube allein genüge, Werke seien nicht nötig (2, 14—26).

Hier kommt der Vf. zum wichtigsten Punkt seiner Erörterung, hat er doch schon am Anfang des Briefes darauf hingezielt, wenn er sagt: Haltet es für eine große Freude, wenn ihr erkennt, daß das Echte des Glaubens Geduld, d. h. sittliche Taten, bewirkt (vergl. S. 47). Es ist nutzlos (V. 14), wenn einer behauptet, er habe Glauben, ohne aber Werke zu haben. Drei Beweise folgen: Es ist unnütz, wenn man Menschen, die in Not sind und denen nur durch die Tat geholfen werden kann, gute Ratschläge gibt. Ohne Werke ist der Glaube tot. Mit 2, 18 ff. folgt ein weiterer Beweis. Diese Verse haben schon die verschiedenartigste Exegese erlebt. Richtig

[7] Vergl. Herm. sim. VIII, 6, 4.
[8] Vergl. A. Harnacks Bemerkung dazu in seiner Ausgabe 1884.

ist wohl, wenn Pfleiderer sagt, ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις könne sprachlich nur als gegnerische Einwendung verstanden werden. Es soll ein Einwand sein, den unser Vf. im Sinn des Gegners macht; er will seinem Gegner einmal recht geben und sich als den hinstellen, der Unrecht haben könnte. Aber auch hier stellt es sich heraus, daß der, welcher sich auf seinen Glauben stützt, im Nachteil ist, daß seine Behauptung töricht ist; denn den richtigen Glauben erkennt man nur an den Werken; deshalb sind letztere nötig. Willst du erkennen, leerer Mensch, daß der Glaube ohne Werke unnütz ist? (V. 20).

Drittens weist der Vf. nach, daß die Berufung auf Paulus bei der Behauptung eines Glaubens ohne Werke irrig ist, denn Abraham, auf den sich Paulus berufe, habe nicht einen werklosen Glauben gehabt, sondern einen Glauben, mit dem sich Werke verbunden hätten; die Opferung Isaaks beweise es. V. 22 heißt es deshalb: Da siehst du es, daß der Glaube mitwirkte zu seinen Werken, und aus den Werken wurde der Glaube vollendet; somit wurde erfüllt, d. h. es wurde verwirklicht die Schrift: Es glaubte aber Abraham Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet, und er wurde Gottes Freund genannt. Der Glaube unterstützte die Werke (V. 22), und die Werke vollendeten den Glauben. Bei der Rechtfertigung waren Glaube und Werke vorhanden; das eine unterstützte das andere, insofern als nicht eines von beiden zur Vollendung führte. V. 24 zieht nun der Vf. den Schluß: Ihr seht, daß eure Behauptung, der Mensch würde lediglich durch bloßen Glauben gerechtfertigt, falsch ist; die Geschichte Abrahams beweist es; er hatte einen Glauben, zu dem Werke hinzutraten. Der Glaube wirkte mit und durch Werke wurde der Glaube vollendet.

Ebenso wie bei Abraham verhielt es sich bei Rahab (V. 25). Auch sie hatte Glauben und Werke. Letztere gaben den Ausschlag und führten die Rechtfertigung herbei. Wie eben der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot (V. 26). Beides ist nötig: Glaube und Werke.

Weil die Gegner mit ihren Lehren unrecht haben, soll man sich nicht zum Lehrerberuf drängen; die Zunge hat eine unheilvolle Wirkung (3, 1—12).

Hat der Vf. im vorigen Kap. nachgewiesen, daß die Gegner mit ihrer Behauptung unrecht haben, so gibt er jetzt die Mahnung, sich

nicht zum Lehrerberuf zu drängen, denn die Lehrer haben nur größere Verantwortung; oft fehlen sie alle, denn es ist schwer, die richtige Lehre zu finden. Wer im Worte nicht fehlt, der ist ein vollkommener Mann, er kann auch seinen Leib zügeln (V. 2). Wer dies nicht kann, das ist der Gnostiker, der hat nicht die richtige Lehre; er fehlt im Wort. Eine große Macht nämlich hat die Zunge. Ihr verdankt der Gnostiker seine großen Erfolge. Sie ist zu vergleichen (V. 3) mit dem Zügel eines Pferdes, das man mit diesem lenkt, wohin man es führen will, oder mit einem kleinen Steuerruder (V. 4), das fähig ist, ein großes Schiff zu lenken; wie hier aus kleinen Ursachen große Wirkungen entstehen, so ist dies auch bei der Zunge der Fall. Dies kleine Glied kann große Dinge bewirken; es ist ein kleines Glied und kann sich großer Dinge rühmen (V. 5). Wie klein das Feuer, diese Zunge, und wie groß der Wald, den es anzündet! Die Zunge ist einem Feuer zu vergleichen (V. 6); sie ist ferner die Welt der Ungerechtigkeit: Sie reiht sich unsern Gliedern ein, befleckt, insofern sie alles für erlaubt hält, auch die Unzucht, den ganzen Leib und entflammt so das „Rad der Entstehung", d. h. sie vernichtet alles Leben. Das große Unheil in der Welt richtet die Zunge an, sie ist von der Geenna, deren nie verlöschendes Feuer jeden, der ihm anheimfällt, vernichtet, in Brand gesetzt. Die Zunge kann kein Mensch zähmen, während dagegen die Natur der Tiere gezähmt werden kann (V. 7); sie ist ein ruheloses Übel, voll von todbringendem Gift. Mit ihr preisen und fluchen die Menschen, die doch nach dem Ebenbilde Gottes geworden sind (V. 9). Dies sollte nicht sein; dies Nebeneinander ist naturwidrig; bringt doch die Quelle nicht bald süßes, bald bitteres Wasser hervor; ist der Feigenbaum nur imstande, Feigen hervorzubringen und keineswegs Oliven. Kein Weinstock bringt Feigen hervor, noch eine Salzquelle süßes Wasser.

So führt der Vf. die Verbreitung der Weisheitslehren der Gnostiker auf die große Wirkung der kleinen Zunge zurück; nur mit der Zunge zeigen sie ihre Weisheit, aber nicht in ihrem Wandel.

> Nicht in Reden soll man seine Weisheit zeigen, sondern an einem guten Wandel erkennt man die „Weisheit von oben", an einem unsittlichen, die Weisheit, die „irdisch", „psychisch" ist, die von Dämonen stammt (3, 13—17).

Darum gibt der Vf. die Mahnung (V. 13), die Weisheit in einem guten Wandel zu zeigen; vergl. 1. Clem. 38, 2: Der Weise soll seine

Weisheit nicht nur durch Worte, sondern auch in guten Werken an den Tag legen. Denn die Weisheit, die Streit und Haß mit sich bringt, ist nicht die „Weisheit von oben". An einem guten Wandel ist die „Weisheit von oben" zu erkennen. Die Irrlehrer mit ihrem Streit und mit ihrer Eifersucht beweisen, daß sie das Gegenteil von der „Weisheit von oben", deren sie sich rühmen, haben, nämlich die „irdische", „psychische", dämonische. Sie verursacht Eifersucht und Streit, folglich auch Unbeständigkeit und jede schlechte Tat (V. 16). Das ist keineswegs ein Zeichen der himmlischen Weisheit; diese ist keusch, sie läßt keine Unzucht zu, wie sie bei den Irrlehrern zu finden ist, sie ist friedfertig, stiftet keine Unruhe in den Gemeinden, sie ist nachgiebig, folgsam, voll Erbarmen und guter Früchte, ohne Zweifel und Heuchelei. Wer sagt, er sei im Licht, und haßt seinen Bruder, ist in der Finsternis bis jetzt. Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht, heißt es 1. Joh. 2, 9.

Die böse Lust ist es, welche die falschen Lehren hervorbringt und die Streitigkeiten in der Gemeinde verursacht; sie verhindert den Besitz der wahren, göttlichen Weisheit (3, 18—4, 3).

Den Übergang zu Kap. 4 bildet 3, 18: Die Frucht aber, die in Gerechtigkeit besteht, wird in Frieden gesät bei denen, die Frieden halten. Die Irrlehrer, die Unfrieden in den Gemeinden stiften, erlangen nicht die Gerechtigkeit (vergl. 1, 20). Durch ihr Auftreten entstehen Streitereien, Kriege und Schlachten in den Versammlungen (4, 1). Die Ursache zu den Streitereien führt der Vf. auf die Lust zurück, die in den Gliedern der Irrlehrer streitet; sie ruft die falschen Lehren hervor, diese wiederum den Streit in den Gemeinden. Diese Leute, die V. 4 als Ehebrecherinnen bezeichnet werden, begehren nach Weisheit und haben sie doch nicht; sie morden und eifern, können sie aber doch nicht erlangen; sie bekommen sie nicht, weil sie in schlechter Absicht beten, um sie in ihren Lüsten zu verzehren (V. 3). Man will Weisheit, denn sie ermöglicht es, sich ohne Schaden ausleben zu können. Demgegenüber betont Jc., daß die böse Lust[9] sie an dem Besitz der wahren, göttlichen Weisheit hindere, so sehr sie auch nach ihr streben.

[9] Von einer Feindschaft gegen Gott, die als *ἐν ὑμῖν ἄλογος ἐπιθυμία* bezeichnet wird, redet Ps.-Clem. hom. XI, 11.

Darum sollen die Abtrünnigen demütig zu Gott zurückkehren; er nimmt den reuigen Sünder liebevoll auf und wird ihn erhöhen (4, 4—10).

Die Gegner werden als „Ehebrecherinnen" bezeichnet, sie sind Leute, die der Verführung, dem gottfeindlichen Prinzip erlegen sind; sie schließen Freundschaft mit der Welt und sind so Gottes Feind. Wer der Welt Freund sein will, erweist sich als Feind Gottes. Seine Psyche ist, weil sie falschen Propheten folgt, zur Ehebrecherin geworden und der Geist hat sie verlassen. Aber macht von der Gnade Gottes Gebrauch, mahnt der Vf. Nicht umsonst sagt die Schrift: Beinahe eifersüchtig trägt der Geist, den er in uns hat wohnen lassen, nach uns Verlangen. Der Geist möchte wieder zur Psyche des Menschen zurück. Aber Gott gibt noch größere Gnade: Er widersteht dem Übermütigen, dem Demütigen aber gibt er Gnade (V. 6). Darum sollen sie sich zu Gott hinwenden[10], sich ihm unterwerfen und dem Teufel Widerstand leisten. Wenn sie dies tun, wird er von ihnen fliehen[11]. Buße sollen sie tun (V. 8 und 9). Ihr Lachen soll sich in Wehklage und ihre Freude in Niedergeschlagenheit verwandeln. Demütigen sollen sie sich vor Gott, so wird er sie erhöhen.

Zur Demut gehört, daß man das Richten Gott überläßt (4, 11—12).

Die Verse 4, 11—12 bilden zugleich den Übergang zu den Schlußerörterungen, die unter dem Gesichtspunkt des nahe bevorstehenden Gerichtes stehen. Der Vf. macht den Gegnern den Vorwurf, daß sie sich widersprechen und gegenseitig richten. Weil sie dies tun, sind sie Leute, die das Gesetz richten, am Gesetz Kritik üben (V. 11). Dies steht ihnen nicht zu; Gott ist der Gesetzgeber und deshalb auch der Richter, der retten und verderben kann. Er fällt den Urteilsspruch über die Menschen, nicht die Irrlehrer.

Gerichtsdrohung an die Gewinnsüchtigen und die Reichen (4, 13—5, 6).

Nachdem der Vf. Gott als Richter hingestellt hat, wendet er sich an die Gewinnsüchtigen. Er erinnert sie an die Nichtigkeit des

[10] Ps.-Clem. hom. XI, 11 spricht von einer καταφυγή zu Gott mit guten Werken um der Rettung der Seele willen.

[11] Vergl. Herm. mand. XII, 4, 7: Fürchtet ihn also nicht, so flieht er von euch. Ps.-Clem. hom. IX, 23: Wenn einer sich den Dämonen nicht

menschlichen Lebens[12]; sie sollen nur weiter wirtschaften, große Pläne machen und Gewinn einraffen, bald erhalten sie ihren Lohn; der Vf. denkt wohl schon hier an das Gericht (vergl. die Worte ἄγε 4, 13 und 5, 1). Sie rühmen sich und prahlen, setzen sich über die Zukunft und das Gericht hinweg. Aber ein solches Rühmen[13] ist vom Übel (V. 16), es bringt nur Verderben; denn wer weiß, Gutes zu tun, und tut es nicht, dem gilt es als Sünde. Diese Gewinnsüchtigen sind wohl auf der Seite der Gegner zu denken (vergl. S. 80); der Vf. wird die Pneumatiker im Auge haben, die den Gerichtsgedanken abweisen und sich ihrer Weisheit rühmen. Ihnen wird ihr Wissen als Sünde angerechnet. Rühmen sie sich doch, alles zu wissen, folglich sündigen sie, wenn sie trotz besseren Wissens das Schlechte tun[14].

Nunmehr gilt in aller Schärfe die Gerichtsdrohung den Reichen[15] (Kap. 5). Hier zeigt sich die proletarische Stimmung des Vfs. gegen diese Leute, die den armen Brüdern nichts zuwenden. Sie sollen wehklagen über das kommende Unglück. Mit prophetischem Geiste sieht Jc. ihren Reichtum verfault, ihre Kleider von Motten zerfressen, ihr Gold und Silber verrostet. Der Rost wird gegen sie zum Zeugnis auftreten und ihr Fleisch wie Feuer verzehren. Sind sie doch auf irdischen Gewinn bedacht und enthalten den Schnittern den Lohn für ihre Erntearbeit; bis zu den Ohren des Herrn Zebaoth ist diese himmelschreiende Sünde gedrungen. In üppiger Schwelgerei, in Grausamkeit und Verurteilung des Gerechten haben sie ihr Leben gefristet (V. 6).

Mahnung an die Treugebliebenen, in Langmut bis zur Ankunft Christi auszuhalten und durch nichts das Gericht auf sich zu ziehen (5, 7—12).

Die Macht des Gebetes (5, 13—18).

Auch hier blickt die gnostische Irrlehre durch. Man war nicht nur unwillig über das Ausbleiben der Parusie und hatte deshalb

---

als Sklave ausliefert, so wird der Dämon auch nicht Gewalt über ihn haben.

[12] Vergl. Ps.-Clem. hom. II, 28.

[13] Vergl. Jc. 3, 14.

[14] Vergl. Barn. 5, 4: Es wird der zugrunde gehen, der in der Erkenntnis des Weges der Gerechtigkeit auf dem Weg der Finsternis bleibt.

[15] Von den Reichen, die in allerlei Geschäfte verwickelt sind, sich nicht zu den Knechten Gottes halten, die abirren, erstickt in ihren Geschäften, redet Herm. sim. IX, 20, ferner Herm. sim. VIII, 8, 1, mand. X, 1. 4.

das ganze Gericht weggeleugnet, sondern man hatte auch eine andere Auffassung von der „Erlösung": sie war der Aufstieg der einzelnen Seele zum Vater des Lichts (vergl. S. 70). Diese Leute begegnen uns auch im 2. Ptr. 3, 4 ff., von denen es heißt, daß sie nach ihren eigenen Lüsten wandeln und über das Ausbleiben der Wiederkunft Christi spotten. Ihnen gegenüber weiß der 2. Ptr. zu trösten mit dem Gedanken, daß tausend Jahre bei Gott sind wie ein Tag, daß die Hinauszögerung des Gerichts ein Zeichen seiner Langmut ist, um auch dem Sünder Gelegenheit zur Buße zu geben. Hier mahnt der Vf. zur Geduld. Die Christen sollen nicht untereinander seufzen, um nicht das Gericht auf sich zu laden (V. 9). Der Richter steht vor der Tür. Zum Vorbild im Leiden und in der Langmut sollen sie die Propheten nehmen und an der Geduld Hiobs und aus dem Ende, das der Herr genommen hat, lernen[16], daß der Herr mitleidig und erbarmungsreich ist (V. 11).

Weil das Gericht bevorsteht, soll man Gott durch nichts herausfordern. Deshalb ist das Schwören[17] zu unterlassen (V. 12). Im Leiden sollen sie beten, im Gutergehen Gott danken. In schwerer Krankheit sollen die Ältesten der Gemeinde gerufen werden[18], sie sollen den Kranken mit Öl salben im Namen des Herrn und über ihn beten; denn im reinen, lauteren Gebet und in der Anrufung des Namens des Herrn vollbringen sie Wunder. Das gläubige Gebet[19] wird den Kranken erretten, und der Herr wird ihn aufrichten (V. 15). Auch die Sünden des Kranken werden vergeben werden. Man soll die Sünden sich gegenseitig bekennen und für-

[16] ZNW. 1916, S. 79. — Windisch², S. 32, ist Hebraismus = Ziel, das der Herr gesetzt hat.

[17] Bei der Vergleichung dieser Stelle Jc. 5, 12 mit Ps.-Clem. hom. III, 55 u. XIX, 2: *ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὒ οὔ, τὸ γὰρ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν*, urteilt Fr. H. Kern (Der Brief Jacobi 1838): „Das letztere zusammenstimmend mit Mth. 5, 37; das erstere mit Jc. 5, 12, während Jc. in den Worten *ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε* den Sinn des Ausspruches Jesus frei in einer anderen Wendung wiedergibt ... Würde nun aus anderen Gründen der spätere Ursprung des Briefes Jacobi sich erweisen lassen, so könnte aus jener Erscheinung auf den Gebrauch des judenchristlichen Evangeliums bei dem Vf. des Briefes Jacobi geschlossen werden und es wäre dies ein weiteres Datum für das nachapostolische Verhältnis, aus welchem heraus der Brief Jacobi verfasst worden."

[18] Ps.-Clem. ep. Clem. ad. Jac. 9: Besuchet die Kranken. — Den Presbytern kommen charismatische Qualitäten zu; sie haben demnach dieselben Funktionen wie die *πρεσβύτεροι* = *ἐπίσκοποι* im 1. Clem. und Hermas. Vergl.: Das Gebet in der ältesten Christenheit, von der Goltz, 1901.

[19] Von der Kraft des Gebetes redet Ign. ad. Eph. 5, 2; Herm. sim. II, 5; 2. Clem. 16, 4.

einander beten[20], da das aufrichtige Gebet des Gerechten viel vermag. Ein Beweis für die wunderbare Macht des Gebetes ist das Gebet des Elia, der auch ein Mensch war; denn auf sein Gebet hin regnete es auf der Erde dreiundeinhalb Jahre nicht, und der Himmel spendete Regen, als er darum betete (V. 18).

Aufforderung zur Bekehrung der von der Wahrheit Abgeirrten (5, 19—20).

Schließlich hebt der Vf. den großen Lohn hervor, den der sich erwirbt, welcher einen von der Wahrheit Abgeirrten bekehrt: er wird seine Seele vom Tod erretten und eine Menge Sünden bedecken[21]. Die guten Werke, wie wir sie im Katholizismus ausgeprägt finden, sind im Entstehen.

Hiermit schließt unsere Streitschrift; sie bricht keineswegs plötzlich ab, denn mit 4, 12 war die Hauptdarlegung zu Ende, und mit 4, 13 begannen die Schlußermahnungen: Gerichtsdrohung an die Gewinnsüchtigen und Reichen, die Mahnung, geduldig auszuharren bis zur Ankunft des Herrn, in keiner Weise das Gericht auf sich zu laden, in bedrängten Lebenslagen seine Zuflucht zum Gebet zu nehmen und schließlich den Abgeirrten zu bekehren.

Die Disposition des Briefes

1, 1: Adresse.

1, 2—12: Der Christ ist durch Glauben und vollendete Werke in nichts zurückbleibend; er ist vollkommen und hat alle Weisheit und Erkenntnis; Gott erfüllt seine Bitten;

1, 13—1, 27: denn Gott ist gut; er schenkt den Menschen nur gute und vollkommene Gaben. Darum soll man das Evangelium in Sanftmut aufnehmen und Täter des göttlichen Wortes werden.

2, 1—13: Weil caritas und continentia die Grundforderungen des Christentums sind, so ist parteiisches Handeln zu unterlassen.

---

[20] Vergl. Ps.-Clem. ep. Clem. ad. Jc. 15: . . . *τῷ ὁμολογῆσαι ὥσπερ ἀπεμήσαντες κουφίζεσθε τῆς νόσου.* Ps.-Clem. hom. III, 5: *ὁ ἀγαθὸς ἰᾶσθαι πάντας θέλει ταῖς μεταμελείαις.*

[21] Vergl. 1. Clem. 49, 5; 2. Clem. 15, 1; 16, 4; 1. Ptr. 4, 8; siehe S. 46.

2, 14—26: Vor allen Dingen ist es nutzlos zu behaupten, der Glaube allein genüge, Werke seien nicht nötig.

3, 1—12: Weil die Gegner mit ihren Lehren unrecht haben, soll man sich nicht zum Lehrerberuf drängen; die Zunge hat eine unheilvolle Wirkung.

3, 13—17: Nicht im Reden soll man seine Weisheit zeigen, sondern an einem guten Wandel erkennt man die „Weisheit von oben", an einem unsittlichen die Weisheit, die „irdisch", „psychisch", dämonisch ist.

3, 18—4, 3: Die böse Lust ist es, welche die falschen Lehren hervorbringt und die Streitigkeiten in der Gemeinde verursacht; sie verhindert den Besitz der wahren, göttlichen Weisheit.

4, 4—10: Darum sollen die Abtrünnigen demütig zu Gott zurückkehren; er nimmt den reuigen Sünder liebevoll auf und wird ihn erhöhen.

4, 11—12: Zur Demut gehört, daß man alles Richten Gott überläßt.

4, 13—5, 6: Gerichtsdrohung an die Gewinnsüchtigen und Reichen.

5, 7—12: Mahnung an die Treugebliebenen, in Langmut bis zur Ankunft Christi auszuhalten und durch nichts das Gericht auf sich zu ziehen,

5, 13—18: in bedrängten Lebenslagen seine Zuflucht zum Gebet zu nehmen.

5, 19—20: Aufforderung zur Bekehrung der von der Wahrheit Abgeirrten.

IV.
Schluß

Wir stehen am Ende. Es hat sich ergeben nicht nur, daß der Brief in seinen wichtigsten und lebendigsten Stellen eine Kampfschrift gegen einen radikalen gnostischen Paulinismus ist, der die Werke in dem Maße verwirft, daß die Hure Rahab Musterbild eines christlichen Glaubens wird, sondern auch, daß der g a n z e Brief, in dieser Weise aufgefaßt, Zusammenhang und Leben gewinnt. Nicht eine blasse, aus zufälligen, verschollenen jüdisch-hellenistischen Paränesen zusammengeraffte Moralschrift haben wir vor uns, sondern eine klare, kraftvolle Bekämpfung einer verderblichen Übersteigerung der paulinischen Erlösungsgedanken ins Gnostisch-Dualistische auf dem Hintergrund eines Gottesglaubens, der dem Monotheismus des allein guten Gottes verderblich werden mußte.

Daß der Vf. bei seiner Arbeit überlieferten Stoff benutzt hat, braucht und soll damit — wie gesagt — nicht bestritten werden. Ihn in besonderen Ausführungen und Auseinandersetzungen mit Spitta, Meyer oder Dibelius abzugrenzen, ist — wenn überhaupt im einzelnen möglich — für den Erweis der These nicht nötig. Der Stoff ist, wie im 1. Clem., frei benutzt, an Höhepunkten wohl auch umgestaltet und in den einheitlichen Gang des Ganzen geschickt eingegliedert.

Der aktuelle Sinn des Briefes, der aufgezeigt worden ist, erklärt auch allein, warum der Brief, obwohl er erst spät auftaucht und obwohl er nicht klar den apostolischen Namen in seiner Aufschrift trägt, von der Kirche in den Kanon aufgenommen worden ist. Das geschah nur solchen Schriften, die antignostisch waren. Man braucht sich ja nur die Petrusliteratur vor Augen zu stellen, um das sofort zu bemerken. Von den fünf Petrusschriften, die noch Clemens von Alexandrien kennt, ist der zweite Brief sicherlich ein spätes, wenig gekanntes Schriftstück gewesen. Und doch ist er in den Kanon gekommen, während das Evangelium wegen der geringen Spuren doketischer Meinungen und die Apokalypse als solche, und weil sie nicht wie die Johannesschriften antigno-

stisch war, wieder ausgeschieden wurden, nachdem doch gerade die Apokalypse eine bedeutsame Rolle gespielt hatte. Auch bei der auf den Namen des Paulus erhaltenen Literatur kann man sehen, daß antignostische Erscheinungen, wie die Pastoralbriefe, in den Kanon kamen, gnostisch beeinflußte aber, wie die Akten des Paulus (und der Thekla) verbannt wurden. Gerade um seines antignostischen Charakters willen ist also auch der Jc. der Kirche wert gewesen und in die Sammlung heiliger Schriften gekommen.

Haben wir irgendwelche Anhaltspunkte dafür, daß der Brief in der alten Kirche als antignostische Kampfschrift angesehen wurde? Direkte Nachrichten fehlen; aber Anhaltspunkte scheinen doch vorzuliegen. In einem arabisch überlieferten Scholion aus dem Kommentar zur Apokalypse heißt es bei Hippolyt I, 2, S. 231, Achelis, Dibelius, S. 32: Wie das Wort des Judas in seinem ersten Brief an die zwölf Stämme beweist: „die zerstreut sind in der Welt". Wie kommt es, daß hier die beiden Briefe des Jc. und Jud. als I und II zitiert und verwechselt sind? Im allgemeinen verwechselt man Briefe und schreibt sie einem Vf. zu, wenn sie irgendwelche gemeinsame Beziehungen haben, die den Hauptinhalt des Briefes ausmachen. Liegt es nicht nahe anzunehmen, daß dem Scholiasten die Verwechselung deshalb unterlief, weil er in beiden Briefen den Gnostizismus bekämpft sah und so den längeren Jc. als den ersten Brief des Judas ansah, zu dem der kleinere Judas wie ein zweites Schreiben, wie ein Nachtrag erscheinen konnte?

Jedoch weiter führt uns das Präscript des Judas: Judas, Jesu Christi Knecht, dazu Bruder des Jacobus. Diese nähere Bestimmung, Bruder des Jacobus, hat dann einen besonders bedeutsamen Sinn, wenn dieser Jacobus bekannt und eine Autorität war. Weiter ist zu schließen, daß man in dem JB. den bekannten Herrnbruder als Vf. erblickte, denn nur so konnte der Briefschreiber mit der Selbstbezeichnung Judas, der Bruder des Jc., sich einen Erfolg versprechen[1].

Warum aber hat der Vf., der libertinistische Gnostiker bekämpft, den Judas, den Bruder des Jacobus, als Patron genommen? Offenbar nur deswegen, weil er im JB. eine antignostische Kampfschrift gesehen hat, dem er in Sorge um das „gemeinsame Heil" und „den ein für allemal den Heiligen überlieferten Glauben" seinen Judas als weiteres Warnungssignal

[1] Vergl. Dibelius, S. 32; A. Meyer, S. 82.

dem Bruder an die Seite stellt[2]. Der Name des Judas stand in der Zeit des Domitian durch den Bekennermut seiner Enkel im Ansehen, „weil sie nicht allein Glaubenszeugen (vor Domitian), sondern auch Verwandte Christi waren[3]", und war geeignet, die „wahre Überlieferung der apostolischen Lehre[4]" in Schutz zu nehmen, wie es sein Bruder Jacobus getan hatte. Wir haben somit in dem Präscript des Judasbriefes ein Zeugnis dafür, daß der JB. in der alten Kirche als antignostische Kampfschrift angesehen wurde.

Als das geschah, wurde der Brieftitel als eine apostolische Selbstaussage verstanden. Es muß aber sehr fraglich bleiben, ob das Schriftstück von Anfang an wirklich pseudepigraph gedacht war. Denn im starken Unterschied zum 2. Ptr. und den Pastoralbriefen deutet nichts im Briefe darauf hin, daß der „Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi" mehr sein will als ein „Bruder", der seine Mahnung in gefährlicher Versuchung durch andere als durch die innere Autorität ihrer Wahrheit stützen möchte, einer von den Lehrern, die er ermahnt, einer von den „Hirten oder Evangelisten", „welche in dem auf die Apostel folgenden Zeitalter in allen Gemeinden auf der Welt[5]" gewirkt haben, wie es z. B. Ignatius oder Clemens waren. Daß es außer dem Bruder des Herrn auch noch andere Männer mit dem Namen Jacobus gegeben hat, ist nicht nur an sich selbstverständlich, sondern sagt uns die Mitteilung des Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23, 4 ausdrücklich: „Es übernahm aber in Vereinigung mit den Aposteln die Leitung der Gemeinde der Bruder des Herrn, Jacobus, der von den Zeiten des Herrn bis auf uns von allen der Gerechte genannnt worden ist; denn viele haben den Namen Jacobus geführt." Diese Unterscheidung war aber doch nur dann nötig, wenn es sich um Leute handelte, die führende Stellungen in den christlichen Gemeinden einnahmen und bei denen infolge des gleichen Namens Verwechslungen vorkommen konnten. Der unbekannte Vf. Jacobus ist dann nachträglich mit dem Bruder des Herrn identifiziert worden[6].

Ein Abfassungsort für den Brief, der durchaus katholische Haltung hat, ist nicht leicht zu bestimmen. Die nahe Verwandt-

---

[2] Vergl. A. Meyer, S. 84.
[3] Hegesipp bei Euseb. h. e. III, 20.
[4] Euseb. h. e. IV, 8.
[5] Vergl. Euseb. h. e. III, 37. 38; nach Jc. 3, 1 zählt der Vf. zu den Lehrern.
[6] Vergl. Pfleiderer, Urchristentum II².

schaft mit 1. Ptr. und 1. Clem., vor allem mit Hermas, spricht für Rom. Aber auch Syrien ist nicht ausgeschlossen; denn unser JB. ist in der altsyrischen Bibelübersetzung, der Peschittha, vorhanden, während die vier kleinen katholischen Briefe fehlen. In Rom stand er um 200 noch nicht im apostolischen Ansehen, denn der Kanon Muratori bringt ihn nicht. Das älteste der Papyrus-Fragmente, die Teile des Jc. enthalten, POxy. IX, 1171, Ende des 3. Jahrhunderts[7], zeigt, daß Jc. in Ägypten bekannt war und gelesen wurde, weist also auch auf den Orient.

Daß der Brief auch zeitlich nach seiner ganzen Haltung nicht in das erste, sondern in das zweite Jahrhundert gehört und in die Nähe des Hermasbuches (auch des 1. Clem und 1. Ptr.), ist überall deutlich geworden. Eine Abfassung durch den Herrnbruder oder den Jünger Jacobus ist ganz ausgeschlossen. Dagegen spricht aber auch schon die älteste Kirchengeschichte ihr klares Wort. Hegesipp, der ganz ausführlich das Leben des Herrnbruders schildert, erwähnt ihn mit keinem Wort als den Verfasser des Briefes, und Euseb. sagt II, 23 folgendes: „Er (Jc.) soll auch der Vf. des ersten von den sogenannten katholischen Briefen sein, von welchem jedoch zu bemerken ist, daß er für unecht gehalten wird. Wenigstens haben seiner, sowie des den Namen Judas führenden Briefes, der sich ebenfalls unter den sieben katholischen befindet, nur wenige der Alten gedacht. Indessen wissen wir aber doch, daß auch diese mit den übrigen in sehr vielen Gemeinden öffentlich gebraucht werden." Von den älteren Kirchenvätern zitiert ihn Origenes: *ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν* (Tom. XIX in Joh.). Daß er selbst den Brief nicht dem Jc. zuschreibt, zeigt der Umstand, daß er zu Math. 13, 55 nur bei Judas bemerkt, er habe einen Brief geschrieben, bei Jc. nur, daß er Gal. 1, 19 vorkomme. Ob Clemens Alexandrinus den Brief gekannt hat, ist ungewiß[8]. Im Laufe des 4. Jahrhunderts gelangte der Brief zuerst im Orient, langsamer in der lat. Kirche zur Anerkennung. Noch bei Hieronymus findet sich die Bemerkung: quae et ipsa ab alio quodam sub nomine eius edita asseritur. Bei Irenäus und Tertullian wird er nicht genannt.

---

[7] Dibelius, S. 52 u. 60.
[8] Vergl. Euseb. h. e. VI, 14, 1.

Druck von Gustav Winter, Herrnhut i. Sa.

BS 1235856
3789 Schammberger
.G5S3 Die einheitlichkeit des Jacobusbriefes...

JUN 24 '32

Jas. F. Ross. Lib.